SEJARAH SOSIAL
HUKUM ISLAM

DINAMIKA FIKIH PADA ABAD PERTENGAHAN

AZHARI AKMAL TARIGAN

Sejarah Sosial Hukum Islam

Dinamika Fikih Pada Abad Pertengahan

Azhari Akmal Tarigan

BAB I

PENDAHULUAN

Abad pertengahan (1250-1800 M) dalam sejarah peradaban Islam, dikenal sebagai masa kemunduran.[1] Sejak jatuhnya Baghdad pada tanggal 10 Februari 1258 M oleh tentara Mongolia di bawah pimpinan Hulagu Khan (w. 1265 M.), hampir bisa dipastikan umat Islam tidak lagi memiliki kekuatan so-sial politik yang berarti. Kondisi ini berpengaruh kepada berkurangnya aktivitas ilmiah dan dinamika berpikir umat Islam. Keadaan ini semakin mempriha-tinkan dengan tumbuh suburnya praktek-praktek kehidupan sufiyang terlembaga ke dalam berbagai bentuk aliran tarekat.[2]

Sejak saat itu, ilmu-ilmu keislaman yang perkembangannya begitu pesat pada masa-masa sebelumnya, mengalami kemunduran yang sangat signifikan.Untuk menyebut salah satu di antaranya adalah fikih.[3]

Terdapat kecenderungan *fukaha* (ahli hukum Islam) pada masa itu yang beranggapan bahwa pembentukan hukum Islam telah selesai pada abad IVH/IXM dan V H/X M. Mereka juga berpandangan dan mengidentikkan fikih

---

[1]Lihat Harun Nasution, ***Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya***(Jakarta: UI Press, 1985) jilid I, hlm. 56-58. .

[2]Fazlur Rahman setelah menganalisis secara substansial perkembangan pemikiran tasawuf, sampai pada kesimpulan, sufisme telah memancarkan daya tarik yang luar biasa pada pemikiran orang banyak dan selama abad ke 4H/ 10 M dan 4 H/211 M mampu menarik sejumlah pengikut yang semakin banyak dari kelompok-kelompok intelegensia yang paling pintar. Fazlur Rahman,***Islam***, terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Pustaka, 1984) hlm. 207.

[3]Farouq Abu Zaid, ***Hukum Islam: Antara Tradisionalis dan Modernis***, terj. Husein Muhammad (Jakarta: P3M, 1986), hlm. 48-49.

sebagai hukum Ilahi yang tidak boleh diubah atau ditambah serta bersifat menyeluruh.[4]Akibatnya fukahamenjadi tidak memiliki keberanian untuk membentuk mazhab sendiri dan sebaliknya mereka hanya membatasi diri dalam garis-garis mazhab yang telah dianutnya.

Fenomena di atas disebabkan oleh beberapa faktor.*Pertama*, kekaguman yang berlebihan kepada para ulama atau imam mazhab yang terdahulu.*Kedua*, munculnya gerakan penulisan fikih.Pada periode ini para pengikut imam mazhab yang setia menghimpun dan menuliskan pemikiran-pemikiran fikih yang belum ditulis sebelumnya, untuk selanjutnya dijadikan pegangan dan rujukan dalam menghadapi berbagai persoalan yang mereka hadapi.*Ketiga*, penggunaan mazhab tertentu di pegadilan.Dampaknya, para hakim menjadi terbelenggu dalam mengkaji satu bentuk pemikiran mazhab fikih saja.[5]

Dengan demikian dapatlah dikatakan bahwa kerja ulama masa itu berkisar pada usaha-usaha pen*tarjīh*an berbagai pendapat mazhab, melakukan pembelaan masing-masing mazhab yang diprakarsai oleh pengikut mazhab dari generasi ke generasi dengan berusaha keras untuk memajukan serta

---

[4]J.N.D. Anderson, ***Islamic Law in The Modern World***(New York: University Press, 1959), hlm. 1.

[5]Amir Syarifuddin,"pengantar" dalam, ***Hukum Islam : Antara Tradisionalis Dan Modernis,*** (Jakarta: P3M, 1986) hlm.xii-xiii.Lihat, Husein Hamid Hasan, ***Al-Madkhal Lidirasāt al-Fiqh al-Islāmī*** (Mesir: Dār al-Ma`rifah,1981), hlm. 113.

memenangkan pendapat mazhabnya.[6] Lebih dari itu, upaya ini juga dilakukan untuk merebut pengaruh dari mazhab lainnya Atas dasar inilah Joseph Schacht (1902-1969) sampai pada kesimpulan bahwa sejak abad ke 4 hijriyah (abad 10 M) semua persoalan-persoalan prinsip hukum Islam dipandang telah selesai dibahas para ulama mazhab yang pada gilirannya membawa pada tertutupnya pintu ijtihad.[7]Sebagai konsekuensi logis, upaya kajian-kajian hukum pada masa-masa berikutnya diyakini sebagai aktivitas taqlid semata.[8]

Pandangan Schacht di atas diikuti sarjana-sarjana Barat belakangan.Diantaranya adalah Noel J. Coulson (1928-1986) dalam bukunya *A History of Islamic Law.*Coulson menyatakan sejak munculnya isyu tertutupnya pintu ijtihad, aktivitas pemikiran hukum menjadi terhenti, para ulama saat itu hanya bertaqlid pada imam mazhabnya saja.[9]

Menarik untuk dicermati, pemikiran senada juga muncul dari sarjana-sarjana muslim. Muhammad Musa Tiwana misalnya, menyatakan setelah

---

[6]Muhammad Ali As-Sais,***Tārīkh al-Fiqh al-Islāmī***, (Mesir: Matbaba`ah Ali Subaih,1957), hlm. 113.

[7]Josep Schacht,***An Introduction to Islamic Law***(Oxford: Oxford University Press: 1964), hlm. 69-71. Dalam literatur Usul Fikih abad pertengahan tertutupnya pintu ijtihad disebut dengan *insidad bab al-ijtihad*.Diperkirakan Al-Amidi adalah orang pertama yang melontarkan gagasan ini untuk menolak pandangan kaum Hambali.Perdebatan saat itu adalah ada atau tidak adanya mujtahid pada kurun waktu tertentu, kemudian berkembang pada masalah ada atau tidak adanya mujtahid dan ijtihad.Lihat; Al-Amidī, ***Al-Ihkām fi Usūl al-Ahkām***, jilid IV (Dar al-Ijtihad al-'Arabi, ttp), hlm. 141-143.

[8]Taqlid dipandang sebagai sebuah usaha mengikuti pendapat orang lain tanpa berdasarkan dalil. Lihat; Muhammad bin Ali Muhammad al-Syaukani, ***Irsyad al-Fuhul***(Beirut: Dar al-Fikr, tt), hlm. 265.

[9]Noel J.Coulson,***A History of Islamic Law*** (Edinburgh: Edinburgh University Press:1964) hlm. 184.

wafatnya imam Muhammad Ibnu Jarir al-Tabarī (310 H), umat Islam sepertinya telah sepakat bahwa pintu ijtihad telah tertutup.[10]Aktivitas yang dilakukan ulama saat itu hanya men*tarjīh* berbagai macam pendapat baik yang muncul dalam satu mazhab tertentu atau yang terjadi antara mazhab.

Demikian pula halnya dengan Fazlur Rahman (1919-1988) dalam bukunya *Islamic Methodology in History*, dengan mengutip Iqbal (1877-1938), agaknya ia sepakat dengan mengatakan tertutupnya pintu ijtihad pada abad pertengahan. Argumen yang diajukannya adalah, penolakan terhadap ijtihad dalam prakteknya, bukan karena berbagai kualifikasi yang terlalu berat, akan tetapi lebih dikarenakan munculnya keinginan untuk mengekalkan struktur hukum dalam rangka menciptakan dan menjamin adanya persatuan dan kesatuan di kalangan umat muslim.[11] Di samping itu masih menurut Rahman, memburuknya standar intelektual muslim, merupakan sebab-sebab lain yang juga cukup berarti.[12]

Tesis tertutupnya pintu ijtihad yang terjadi pada abad pertengahan, belakangan digugat oleh Wael B. Hallaq. Menurut Hallaq, pernyataan Schacht tentang tertutupnya pintu ijtihad yang berkembang selama ini tidak sesuai dengan kenyataan sejarah. Diantara argumen yang diajukan Hallaq adalah

---

[10]Muhammad Mūsā Tiwanā, ***Al-Ijtihād wa Mażā Hajatunā fi Hażā al-'Ashr,*** (Mesir: Dar al-Kutub al-Hadisah, 1972), hlm. 91-92. Muhammad Salām Madkūr,***Al-Ijtihād fi Tasyrī' al-Islāmi***(Mesir: Dar al-Nahdat al-'Arabiyah, 1984) hlm. 96.

11.Fazlur Rahman, ***Membuka Pintu Ijtihad, terj. Anas Mahyuddin*** (Bandung :Pustaka,1984),hlm. 260. Lihat juga, Muhammad Iqbal, ***Reconstruction of Religious Thought in Islam*** (New Delhi : Kitab Bahavan, 1981), hlm.148

[12]Fazlur Rahman, ***op.cit.,*** hlm. 261.

adanya hubungan dialektika antara teori yang terdapat dalam berbagai kitab fikih dengan praktek hukum di tengah-tengah masyarakat Islam. Hallaq mengemukakan contoh dengan munculnya karya-karya komentar (*syarah*), komentar atas komentar (*hāsyiyah*) dan ringkasan (*mukhtashar*) dalam kitab-kitab usul fikih ,demikian juga dengan kitab-kitab fikih. Hal ini menurut Hallaq, merupakan aktivitas intelektual yang didasarkan bukan hanya pada teks-teks yang ada, tetapi juga merupakan hasil konkrit dialog-dialog penulis-penulis usul fikih dan fikih dengan realitas yang dihadapi oleh umat Islam.[13]

Hallaq menyatakan bahwa dengan berkembangnya tradisi penulisan *mukhtasar (abridgement)* dan *syarah* (*comentary)* dalam jumlah yang sangat banyak dalam bidang usul fikih,(lebih banyak lagi dalam bidang fikih) seperti yang terdapat dalam mazhab Syafi'i, merupakan salah satu indikasi bahwa sebenarnya aktivitas ijtihad tidak pernah terhenti sama sekali.Setidaknya ahli-ahli hukum yang menulis kitab-kitab tersebut tidak hanya meniru- seperti yang diklaim oleh sebagian ahli hukum Islam dan juga orientalis-karya-karya asli sebelumnya akan tetapi mereka juga mengembangkan pemikiran,mengkeritik, dan memberikan pemikiran baru yang belum disentuh penulis *mukhtasar.* [14]

Namun menurut penulis, menjadikan tradisi *syarah* sebagai bukti adanya kontinuitas ijtihad yang tidak pernah terputus perlu pengkajian lebih lanjut.

---

[13] Akh Minhaji, "Kontribusi DR. Wael B. Hallaq dalam Kajian Hukum Islam", dalam Yudian W. Asmin (ed), ***Pengalaman Belajar Islam di Kanada,*** (Yogyakarta : Titian Ilahi Press, 1997), hal. 119-120

[14]Wael B.Hallaq,"*Usul al-Fiqh*: Beyond Tradition", dalam***Journal of Islamic studies***3 (1993), hal.191-192.

Secara khusus, buku ini hendak mendiskusikan bagaimana sesungguhnya dinamika Ijtijhad pada abad pertengahan dengan menjadikan mazhab Syafi'i sebagai contoh. Agar kajian buku ini menjadi terarah, maka beberapa pertanyaan mendasar dijadikan acuan pembahasan. Misalnya, Mengapa muncul tradisi *syarah* dalam fikih mazhab Syafi`i. Apakah tradisi *syarah* yang berkembang, sekedar pengulangan atau penjelasan kata (*lafaz*) yang terdapat dalam matan?Adakah kaitan tradisi *syarah* dengan realitas yang berkembang saat itu?.Bagaimana hubungan tradisi *syarah* dengan pernyataan pintu ijtihad tertutup?

Penulisan buku ini bertujuan untuk mengetahui dinamika Ijtihad yang berkembang pada abad pertengahan. Abad yang dalam beberapa literatur di dakwa sebagai abad kemunduran Islam atau abad tertutupnmya pintu ijtihad.

Hasil penelusuran sementara yang penulis lakukan terhadap karya-karya ulama tentang perkembangan fikih (t*ārīkh al-tasyrīī*) menunjukkan bahwa, para penulis sejarah perkembangan fikih memberikan tempat yang sedikit dalam karya-karya mereka ketika mengkaji perkembangan fikih pada abad pertengahan yang sering mereka sebut dengan `*asr al-taqlīd* (periode taqlid).Untuk menyebut di antaranya adalah karya Ali as-Sais *Tārīkh al-Fiqh al-Islāmī*,[15] karya Abu Zahrah *Tārīkh al-Mażāhib al-Islāmiyah*,[16]kemudian karya Muhammadal-

---

[15]Ali as-Sais, ***op. cit.***, hlm. 40.
[16]Abu Zahrah, ***loc. cit.***

Khudari yang berjudul *Tārīkh al-Tasyrīī al-Islāmī*,[17] hanya menjelaskan bahwa pada periode taqlid hampir bisa dipastikan tidak ada karya ijtihad yang berarti dari ulama dibanding periode sebelumnya. Yang dilakukan ulama saat itu hanya sekedar mengulang pendapat imam mereka, memberi *syarah* (komentar, penjelasan) dan melakukan tarjih terhadap berbagai pendapat mazhab.

Karya yang cukup penting dari Muhammad Musa Tiwana yang menulis disertasi berjudul *Al-Ijtihād Wa Mażā Hajatunā fi Hażā al-`asr*,[18] dan karya Muhammad Salam Madkur, *Al-Madkhal li al-Fiqh al-Islāmī*,[19] memberikan penjelasan cukup luas bagaimana tingginya tingkat kreatifitas fukaha dalam ijtihad sampai abad ke IV H. Penjelasan mereka semakin menarik karena dilengkapi berbagai contoh kasus. Namun ketika mengkaji bentuk ijtihad pada era taqlid, mereka sepertinya terjebak dengan doktrin tertutupnya pintu ijtihad tanpa melakukan analisis lebih jauh.Hal senada juga diberikan Muhammad Faruq Nabhan dalam *al-Madkhal li Tasyrī' al-Islāmī*,[20] kemudian Abdul Mun'im al-Nammar dalam *al-Ijtihād*,[21] Muhammad Yusuf Musa dalam *Tārīkh al-Fiqh al-Islāmi*.[22]Sayangnya karya-karya tersebut tidak menjelaskan bagaimana tradisi*syarah* dan *hasyiyah* muncul pada era taqlid (abad pertengahan) dan

---

[17]Muhammad al-Khudari, ***Tārīkh al-Tasyrī' al-Islāmī*** (Indonesia: Dar Ihya al-Kutub al-'Arabiyiyah, t.t.), hlm. 324.

[18]Muhammad Musa Tiwana, ***loc. cit.***

[19]Salam Madkur, ***op. cit.***, hlm. 50-78.

[20]Muhammad Faruq Nabhan, ***al-Madkhal li Tasyrī' al-Islīmī***, (Mesir: al-Hai'ah al-Misriyyah, t.t.), hlm. 78.

[21]Abdul Mun'im al-Namr, ***al-Ijtihād***, (Mesir: al-Hai'ah al-Misriyyah al-'Ammah al-Kitab, 1987), hlm. 169-170.

[22]Muhammad Yusuf Musa, ***Tārīkh al-Fiqh al-Islāmī***(Kairo: Dar al-Kutub al-Hadisah, 1958), hlm. 144-225.

bagaimana corak pemikiran fikih saat itu. Fokus ini juga pernah disinggung oleh Farouq Abu Zaid yang karyanya sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul *Hukum Islam: Antara Tradisional dan Modernis*,[23] namun ia hanya mengkaji kemunculan tradisi itu tanpa masuk pada wilayah yang lebih substansial, yakni proses perkembangan pemikiran dari matan ke *syarah.*

Karya yang cukup penting datang dari W.B. Hallaq yang menulis artikel *Was the Gate of Ijtihad Closed* dan *On the Origins of The Controversy About the Existence of Mujtahids and the Gate of Ijtihad*,[24] yang merupakan kritik terhadap pemikiran Schacht yang terdapat dalam bukunya; *An Introduction to Islamic Law.* Dalam karyanya Hallaq menunjukkan dinamika ijtihad yang berkembang dalam sejarah perkembangan hukum Islam yang dimulai dari abad IV H/ X M sampai abad V H /XI M Hallaq juga menjelaskan bahwa tertutupnya pintu ijtihad juga menjadi topik yang diperdebatkan oleh ahli-ahli hukum Islam dan ditolak oleh ahli hukum Islam mazhab Hanbali yang juga didukung oleh ahli –ahli hukum mazhab Syafi'i[25]. Dalam karyanya yang lain,*Usul al-Fiqh*: Beyond Tradition ,Ia juga menjelaskan dengan baik sebab-sebab munculnya tradisi penulisan *mukhtaṣar* dan *syarah* dalam bidang Usul Fikih dan bentuk-bentuk

---

[23]Faruq Abu Zaid, ***loc. cit.,***

[24]Kedua artikel ini merupakan bagian dari disertasi Wael B. Hallaq yang berjudul *The Gate of Ijtihad :A Study of Islamic legal Theory* (1983). Informasi ini diperoleh dari, Akh Minhaji, ***op.cit,.***hlm . 118

[25]Lihat, Wael B. Hallaq, "Was The Gate of Ijtihad Closed ?", dalam, ***journal International Middle East Studies*** 16, (1984),hlm.10-13 dan 33.

penulisan *syarah*[26]*.* Kendati dalam karya ini Hallaq mengkhususkan kajiannya dalam bidang usul Fikih,menurut penulis pemikirannya tersebut dapat digunakan untuk menganalisa penulisan *syarah* yang ada dalam bidang fikih yang sebenarnya tidak jauh berbeda dengan bidang yang dikajinya.Dalam karya yang telah disebut, Hallaq tampaknya sampai pada kesimpulan bahwa mujtahid itu tetap ada pada setiap abad walaupun dalam skala yang berbeda baik kuantitas dan kualitasnya. Ia juga menolak anggapan bahwa penulisan *mukhtasar* dan *syarah* hanyala*h* satu bentuk peniruan terhadap karyaasli, dan Hallaq telah membuktikannya dengan memberikan beberapa contoh kitab-kitab *syarah* yang berbeda secara substansial dengan kitab asli.

Penelitian ini lebih cenderung pada pemikiran hukum (fikih) dengan objek kajian (*unit of analysis*) fenomena tradisi penulisan *matan* dan *syarah* yang berkembang dalam fikih mazhab Syafi'i abad pertengahan.Dari fokus penelitian, tampak bahwa kajian yang dilakukan menggunakan pendekatan sejarah sosial hukum Islam.[27] Dalam pendekatan sejarah sosial hukum Islam, hukum Islam akan diposisikan sebagai produk pemikiran dan pengamalan praktis umat yang merupakan hasil interaksi antara mujtahid dan lingkungan sosio kultural politik yang mengitarinya.[28]

---

[26]Wael B.Hallaq,"*Usul…****loc.cit,***

[27] Lihat; M. Atho Mudzhar, ***Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi Dan Liberasi*** (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998), hlm. 105.

[28]***Ibid,.***

Dengan pendekatan ini akan dilihat bagaimana munculnya tradisi *syarah* seperti yang terdapat dalam kitab-kitab fikih mazhab Syafi'i abad pertengahan serta kaitannya dengan realitas sosial masyarakat saat itu.

Metode yang dipergunakan dalam penelusuran dan pencarian data adalah melalui penelitian perpustakaan *(library research*) dengan menelaah kitab-kitab yang berhubungan dengan penelitian. Sebagai data primer akan digunakan kitab-kitab *syarah* yang ada dalam mazhab Syafi'i. Hal tersebut disebabkan banyaknya kitab-kitab *syarah* yang muncul dalam mazhab Syafi'i, penulis hanya menggunakan dua kitab *syarah* yang termasuk kitab induk dalam mazhab Syafi'i (*ummahāt al-kutub*), yaitu *al-Hāwī al-KabīrSyarah Mukhtaṣar al-Muzannī*karya al-Mawardi dan *Majmu' Syarh al-Muhazzab* karya al-Nawawi.[29]Sebagai kitab *syarah* pendukung, digunakan kitab *Muharrar* karya Rafi'i (w. 623 H/1226 M) yang diringkas oleh al-Nawawi dalam kitab beliau yang berjudul *Minhāj al-Tālibīn*. Dari kitab yang disebut terakhir inilah muncul beberapa kitab*syarah* lainnya, yaitu: kitab *Kanż al-Ragibīn* karya Mahalli (w. 864 H), kemudian kitab *Minhāj al-Tullāb* karya Ansari (w. 926 H), selanjutnya kitab *Tuhfah al-Muhtāj* karya Ibn Hajar (w. 973 H), *Mugni al-Muhtāj* karya

[29]Pemilihan dua kitab ini didasarkan pada pertimbangan, *al-Hawi al-kabir* adalah syarah dari kitab *Mukhtasar Muzannī* yang ditulis oleh Muzanni (w. 264 H/ 878 M), murid Syafi'i yang terdekat. Kitab ini juga dipandang sebagai kitab yang lengkap memuat pemikiran-pemikiran Imam Syafi'I baik *Qaul al-qadīm* maupun *al-jadīd*.Sedangkan kitab *Majmu` Syarh Muhażżab* yang ditulis oleh Imam Nawawi (w. 676 H/ 278 M) juga merupakan kitab yang merekam secara utuh pemikiran Imam Syafi'i dan kitab ini dijadikan rujukan bagi generasi-generasi Syafi'iyah berikutnya.Kedua kitab ini bagi penulis cukup memadai untuk mewakili kitab-kitab Syafi'i lainnya dalam meneliti perkembangan pemikiran dari *matan* ke *syarah*.

Syarbini (w. 977 H), dan *Nihāyah al-Muhtāj* karya Syams al-Din al-Ramli (w. 1004 H).[30]

Untuk menghindari terjadinya keseimpangsiuran pemahaman ter- hadap tulisan ini, ada beberapa kata kunci yang perlu dijelaskan seperti di bawah ini : *Pertama, Matan (*jamaknya*:mutun)* dalam pengertian etimologisnya bermakna sesuatu yang keras atau tanah yang tampak menonjol.[31]Dalam bahasa Indonesia *matan* adalah makna, naskah asli atau teks[32].*Matan* juga berarti teks sebuah buku.[33]Dalam ilmu fikih, *matan* ialah kitab yang menerangkan masalah-masalah fikih dengan ringkas.*Matan* hanya memuat pokok-pokok masalah saja dan ditulis melalui bahasa yang padat dan sarat makna.[34]Demi mempertahankan sifat ringkasnya kitab-kitab *matan*, biasanya *matan* tidak dilengkapi dengan dalil-dalil ataupun argumen atas pernyataan yang dikemukakan di dalamnya.

---

[30]Siradjuddin Abbas, ***Sejarah dan Keagungan Mazhab Syafi'i***(Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 1995), hlm. 146-147. Lihat juga; Martin Van Bruinessen, ***Kitab Kuning: Pesantren Dan Tarekat***(Bandung: Mizan, 1995), hlm. 118-120

[31]Ibn Manzur, ***Lisan al-`Arab***, juz V dan VI (Mesir: Dar al-Mishriyyah,t.t), hlm. 294.

[32]Depertemen Pendidikan dan Kebudayaan, ***Kamus Besar Bahasa Indonesia***(Jakarta: Balai Pustaka, 1995) hlm. 637.

[33]Thomas Patrick Hughes, ***Dictionary of Islam***(India: Cosmo Publications, 1982) hlm. 346.

[34]Abdul Aziz Dahlan, (Ed), ***Ensiklopedi Hukum Islam***(Jakarta: Ikhtiar Baru Vanhope, 1996), hlm. 1166.

Kedua, S*yarah*, dari segi bahasa bermakna membuka (الفتح),menyingkap (الكشق), dan menjelaskan (البيتان),[35] atau dapat juga diterjemahkan dengan komentar.[36]Dalam istilah fikih syarah merupakan kitab-kitab yang ditulis sebagai penjelasan bagi suatu matan. Kata-kata yang sulit dalam kitab-kitab matan diterangkan dengan mengemukakan sinonimnya, atau dengan kalimat-kalimat dan uraian yang lebih luas. Pernyataan-pernyataan dalam matan diberi dalil atau argumentasi yang mendukungnya kemudian dikomentari, dikritik atau dikoreksi.[37]

Ketiga, Mażhab, secara etimologi berarti tempat lari, aliran. Jika disebut mazhab fikih, maka yang dimaksud adalah satu bentuk aliran pemikiran fikih.[38] Apabila disandarkan kepada satu nama tokoh, mazhab Syafi'i misalnya, maka yang dimaksud adalah aliran pemikiran fikih yang didasarkan pada pemikiran imam Syafi'i sebagai tokoh mazhab. Penyebutan mazhab Syafi'i bukan hanya menyangkut pemikiran imam Syafi'i saja, tetapi mencakup seluruh pemikiran para pengikutnya dari generasi ke generasi.[39]

Empat, Ijtihad, terambil dari kataالجهد, berartiالطاقد(upaya sungguh-sungguh).[40]Bentuk kata ijtihad yang bersepadanan dengan kataالفتعال menunjukkan arti *mubalagah* keadaan lebih atau arti maksimal dalam satu

---

[35]Abi al-Husein Ahmad bin Faris bin Zakaria, ***Mu'jam Maqāyis al-Lugat***, Juz.III (Mesir:Maktabah wa Matba'ah Mustafa al-Babi al-Halabi, 1972), hlm. 269.

[36]Thomas Patrick Hughes, ***loc.cit.***

[37]Abdul Aziz Dahlan, ***op.cit.***, hlm. 1167.

[38]***Ibid.***

[39]Al-Nahrawi, ***Al-Imām al-Syāfi'ī fi Mażhabaihi al-Qadīm wa al-Jadīd***(t.p,1994), hlm. 127

[40]Ibn Manzur, ***op.cit.***, juz. III, hlm. 133.

tindakan atau perbuatan.Berangkat dari pengertian inilah ijtihad merupakan upaya bersungguh-sungguh secara maksimal untuk mencapai sesuatu. Menurut pengertian istilah, ijtihad adalah pengerahan kemampuan mujtahid dalam memperoleh hukum syari'at yang amaliah dengan cara*istinbat.*[41]Jika disebut, tertutupnya pintu ijtihad, maka yang dimaksud adalah kondisi terhentinya aktivitas ijtihad untuk menyelesaikan persoalan baru yang dihadapi.Sebaliknya, yang dilakukan hanya mencukupkan pemikiran yang berkembang sebelumnya atau hanya mengikut pendapat imam mazhab terdahulu.

Penelusuran terhadap kitab-kitab *Usūl al-Fiqh*,penulis menemukan beragam definisi ijtihad. Dalam penulisan tesis ini penulis akan menggunakan definisi ijtihad menurut Fazlur Rahman yang menyatakan ijtihad sebagai upaya memahami makna suatu teks atau preseden di masa lampau yang mengandung suatu aturan, dan mengubah aturan tersebut dengan cara memperluas atau membatasi ataupun memodifikasinya dengan cara-cara yang lain sedemikian rupa sehingga situasi baru dapat dicakup ke dalamnya dengan suatu solusi baru.[42] Pemilihan ini lebih didasarkan pada pertimbangan bahwa

[41]Mencermati definisi yang diberikan oleh ahli ushul terdapat kesan bahwa ijtihad hanya berlaku dalam lapangan fikih.Jelasnya definisi tersebut dapat dilihat di bawah ini. Menurut al-Ghazali (w.505 H), Ijtihad adalah:Pengerahan kemampuan oleh mujtahid dalam mencari pengetahuan tentang hukum syara'. Lihat, Al-Ghazali,***Al-Mustasfa min 'Ilm al-Usūl***, (Kairo: Al'Amiriya, 1422 H), hlm. 350. Sedangkan menurut al-Amidi (w.631 H) ijtihad adalah Mencurahkan semua kemampuan untuk mencapai hukum *syara'* yang bersifat *zannī,* Lihat, Al-Amidi, ***op.cit.,*** hlm. 204.

definisi yang diajukan Rahman cenderung -mencerminkan substansi ijtihad sebagai sistem gerak dalam menyelesaikan kasus-kasus baru yang muncul. Kelima, Abad pertengahan.Dalam babakan sejarah peradaban Islam,abad ini (1250-1800 M) dibagi kedalam dua fase yaitu, fase kemunduran (1250-1500 M) dan fase tiga kerajaan besar (1500-1800 M). Umumnya periode pertengahan ini dunia Islam mengalami kemunduran yang cukup berarti dalam seluruh bidang kehidupan terutama dalam bidang pemikiran.Ketiga Periode Modern (1800-sekarang)[43]

Dalam babakan sejarah hukum Islam, istilah tersebut tidak dikenal. Penulis fikih cenderung menyebut *`ahd al-Rasūl,` asr as-Ṣahabat, `asr at-Tābi`īn* dan *`asr al-Taqlīd*. Sedangkan bila mengacu pada era dimana pintu ijtihad telah tertutup dipakai terma *insidad bab al-Ijtihad* (tertutupnya pintu ijtihad).

Penulis tidak menggunakan istilah yang dipakai dalam Ilmu Fikih dikarenakan tidak tegasnya batasan tahun.Jika digunakan periodesasi perkembangan fikih, maka tertutupnya pintu ijtihad dapat diklasifikasikan pada periode pertengahan.

---

[42]FazlurRahman,***Islam and Modernity: Transformation an Intelectual Tradition***, (Chicago: Chicago University Press,1980), hlm. 8

[43]Harun Nasution, ***Pembaharuan Dalam Islam, Sejarah Pemikiran dan Gerakan***, (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), hlm. 13-14.

BAB II

TERTUTUPNYA PINTU IJTIHAD PADA ABAD PERTENGAHAN

Pada pembahasan terdahulu telah dijelaskan pengertian ijtihad secara etimologis dan terminologis seperti yang terdapat dalam sub bahasan pengertian istilah kunci.Konsep ijtihad di atas tampaknya muncul pada abad pertengahan (IV –V H) ,dan belum ditemukan pada masa-masa awal pembentukan hukum Islam. Kajian berikut ini akan menelusuri perkembangan konsep ijtihad dari masa awal sampai pada abad pertengahan.Asumsinya, munculnya isyu tertutupnya pintu ijtihad pada dasarnya akumulasi dari perkembangan sebelumnya..

A. Ijtihad Pada Masa Pembentukan dan Pengembangan Hukum Islam

Generasi awal Islam menyadari signifikansi ijtihad sebagai sistem gerak yang mampu mengeluarkan umat dari persoalan hidup.Momentum kesadaran itu timbul setelah Rasul SAW wafat.Dari sisi perkembangan hukum Islam,[1]wafatnya Rasulpaling

---

[1]Para penulis sejarah hukum Islam sering membagi sejarah pembentukan dan pengembangan hukum Islam ke dalam beberapa periode. Sebagai contoh apa yang ditulis Syekh ak-Khudari. Ia membaginya kepada enam periode. Pertama, periode Rasulullah SAW; kedua, periode sahabat besar (*khulafā al-rasyidīn*); ketiga, periode sahabat kecil dan tabi'in; keempat, periode dari awal abad II-III H; kelima, periode awal abad IV H sampai runtuhnya Daulah Abbasiyah; keenam, sejaknya runtuhnya Daulah Abbasiyah sampai sekarang. Tampak pembagian periodisasi yang dibuat oleh al-Khudari tidak konsisten, terkadang ia menggunakan subjek tokoh, lalu ukuran abad dan peristiwa. al-Hajwi secara sederhana membaginya kepada empat fase: pertama, fase *al-Tufūlah* (pembentukan) atau era Rasulullah SAW; kedua, fase *al-Syabab* (perkembangan) dari era *khulafā al-rasyidīn* sampai wafatnya imam mazhab; ketiga, fase *al-Kuhulah* (kematangan) dari awal abad III-IV H; keempat, fase *al-Syaikhukhah* (kemunduran) dari akhir abad IV hingga sekarang. Lihat Abd al-Mun'im al-Namr, ***al-Ijtihad,*** (Mesir: al-Haiah al-Misriyyah al-'Ammah al-Kitab, 1987), hlm.169-170. Tulisan ini menggunakan kata masa pembentukan dan pengembangan hukum Islam dari era Rasulullah SAW hingga tertutupnya pintu ijtihad.

tidak menyebabkan dua sebab akibat.Pertama, terhentinya wahyu sebagai petunjuk dalam kehidupan sosial umat; dan kedua, terhentinya Sunnah Rasul sebagai solusi terhadap persoalan-persoalan praktis yang dihadapi umat Islam saat itu.Dengan demikian, persoalan-persoalan baru yang muncul di tengah-tengah masyarakat sebagai konsekuensi logis dari perkembangan dinamika internal kehidupan masyarakat tidak bisa lagi diharapkan jawabannya dari Rasul. Di samping itu, kontak langsung dengan dunia luar yang dialami oleh umat Islam masa itu dan terjadinya akulturasi budaya menjadikan masalah yang dihadapi semakin kompleks dan krusial untuk segera mendapatkan penyelesaian. Disinilah Ijtihad menjadi sebuah keniscayaan.

Praktek ijtihad pada masa awal Islam tidak hanya dianjurkan Rasul seperti terdapat.dalam hadis Mu'az bin Jabal, namun ternyata al-Qur'an sebagai sumber utama dan pertama hukum Islam juga memberikan motivasi tersendiri terhadap aktivitas ijtihad. Hal ini ditunjukkan oleh penggunaan kata الجهد dengan segala derivasinya yang disebut oleh al-Qur'an sebanyak tiga puluh kali dalam berbagai surat.[2] Di antaranya, terdapat pada Q.S. an-Nur ayat 53 yang berbunyi:

واقسموا بالله جهد ايمانهم

Artinya:

"Dan mereka bersumpah dengan nama Allah dengan sekuat sumpah."

Selanjutnya Q.S. Al-Furqan: 52,

فلا تطع الكافرين وجاهدهم به جهادا كبيرا

---

[2]Muhammad Fuad Abdul Bāqī, ***al-Mu`jam al-Mufahras li alFāz al-Qur'an***, (Indonesia: Maktabah Dahlan, t.t.), hlm. 232-233.

Pada ayat pertama Imam Tabarī (310 H) menafsirkan kata *juhd* berkenaan dengan sumpah yang dilakukan kaum munafik berkenaan dengan perintah jihad Rasulullah. Kaum munafik bersumpah dengan sekuat-kuatnya seolah-olah menunjukkan satu kesungguhan. Padahal apa yang mereka lakukan hanyalah kebohongan belaka. Sedangkan pada ayat kedua, *khitab*nya adalah kepada Rasulullah agar tidak terpengaruh dengan kritikan orang kafir.Nabi Muhammad tetap dituntut untuk tetap konsisten melaksanakan jihad dengan selalu berpegang pada al-Qur'an.[3] Jelaslah bahwa kata *al-juhd* dalam al-Qur'an mengisyaratkan pada kemampuan pengerahan kekuatan fisik (peperangan) dan bukan menyangkut pengerahan intelektual.

Kendati kata *al-juhd* dan segala bentuknya banyak disebut al-Qur'an, namun tidak satupun terdapat kata اجتهاد. Kenyataan ini bukan berarti pengerahan kemampuan intelektual secara maksimal tidak dianjurkan al-Qur'an. Hanya saja pada saat turunnya al-Qur'an yang menjadi aksentuasi gerakan Islam adalah gerakan fisik (jihad) yang mengambil bentuk dalam peperangan, ekspansi atau penaklukan-penaklukan.Atas dasar ini, wajar saja jika al-Qur'an tidak menyebutkannya secara eksplisit.Namun tidak bisa dihindari. Mengatur strategi dalam peperangan dan ekspansi tetap memerlukan pemikiran . Inilah makna implisit kata ijtihad dalam al-Qur'an.

---

[3]Abi Ja'far Muhammad al-Tabarī, ***Jami' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'an***, Juz.IX, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992), hlm.398-399; Bandingkan, Fakhruddin al-Razi, ***Mafātih al-Gaib***, Juz.XII, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990), hlm. 86-87.

Kata ijtihad sangat jelas disebut dalam salah satu hadis yang diriwayatkan oleh Mu'az bin Jabal. Ketika Rasul menanyakan bagaimana seandainya jika sebuah perkara tidak ditemukan jawabannya dalam al-Qur'an dan Hadis? Mu'az menjawab:

اجتهد رأيي والا الوا.[4]

Para penulis Usul Fikih banyak memahami hadis ini sebagai penegasan Rasul bahwa ijtihad adalah sumber ketiga (*aslan sāliśah*) ajaran setelah al-Qur'an dan Hadis. Ulama yang menyebut ini adalah Muhammad Ma'ruf al-Dawalibi dalam kitabnya *al-Madkhal ilā `Ilm Usūl al-Fiqh*.[5] Muhammad 'Anis 'Ubadah, dalam karyanya *Tārīkh al-Fiqh al-Islāmī*menyatakan bahwa hadis di atas menjelaskan satu bentuk hubungan yang cukup baik antara ijtihad dengan *al-ra'y*.[6] Dengan kata lain, *al-ra'y* (pendapat orisinil setiap individu) adalah sesuatu yang mutlak penting dalam proses berijtihad. Ia telah sampai pada sebuah kesimpulan bahwa ijtihad mengandung pengertian yang luas (umum), sementara *al-ra'y* adalah bagian dari ijtihad.[7]

---

[4]Bunyi hadis tersebut adalah sebagai berikut:

ان رسول الله لما اراد ان يبعثه الى اليمن , قال له : كيف تقضي اذا عرض لك قضاء ؟

قال اقضي بكتا ب , الله , فإن لم اجد فبسنة رسول الله فإن لم اجد اجتهد رأيي والا الو...

Lihat, Sulaiman Ibn al-Asya'as al-Sajastani, Abu Daud, ***Sunan Abī Daud***, Juz II, (Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi wa Awladih, 1956), hlm. 272.

[5]Muhammad Ma`rūf al-Dawalibi, ***al-Madkhal ilā `Ilm Usūl al-Fiqh***, (Damsyiq: Dar al-Kitab al-Jadid, 1965), hlm. 13.

[6]Muhammad Anis 'Ubadah, ***Tārīkh al-Fiqh al-Islāmi***, (Kairo: Dar al-Taba'ah al-Hadisah, 1975), hlm. 171.

[7]***Ibid.***; Munurut Abd Wahab Khallaf, *al-ra'y* mengandung makna perenungan (*al-tadabbur*) dan pemikiran secara kontemplatif (*al-tafkir bi al-`aql*). Lihat, Abd al-Wahab Khallaf, ***al-Ijtiāad bi al-Ra'y***, (Mesir: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1950), hlm. 5.

Pada sisi lain, ungkapan kata *"ajtahidu"* yang dilontarkan oleh Mu'az menunjukkan bahwa kata ijtihad sudah cukup baik dikenal sahabat pada masa itu. Kesan yang muncul, sewaktu Rasul ada, para sahabat sudah melakukan ijtihad, bahkan Rasul sendiripun dalam batas-batas tertentu juga melakukan ijtihad.[8]

Di samping kasus Mu'az di atas, ada satu riwayat mengenai 'Umar bin Khattab bahwa pada suatu hari pada bulan Ramadan, ia mengumumkan tibanya saat berbuka, ketika matahari tampaknya telah terbenam. Setelah beberapa saat ia diberitahu bahwa matahari terlihat kembali di ufuk barat (karena sebenarnya belum terbenam). Atas hal ini dikabarkan ia menyatakan, "bukan soal gawat" kami sudah berijtihad (*qad ijtihadna*). Ini adalah contoh penggunaan istilah ini oleh para sahabat dalam pertimbangan yang didasar pada kebijaksanaan.[9]

Masalahnya sekarang adalah, bagaimana bentuk aplikasi ijtihad sahabat pada masa itu ketika berhadapan dengan persoalan-persoalan yang baru muncul. Penulis *Usūl Fikih* dan *Tārīkh Tasyrī'* memberikan jawaban yang samar untuk tidak mengatakan kabur. Muhammad 'Anis 'Ubadah menyatakan, ijtihad sahabat mencakup mengeluarkan hukum dari al-Kitab dan al-Sunnah, dan memutuskan hukum atas dasar

---

[8]Di kalangan ulama, ijtihad Rasul masih diperdebatkan. Mereka sepakat, ijtihad Rasul terjadi dalam unsur-unsur keduniawian (*al-umūr al-dunyawiyah*) seperti penentuan taktik/strategi peperangan, serta keputusan yang berhubungan dengan perselisihan dan persengketaan (*al-khusumāt*).Namun dalam bidang *syara'* (masalah agama) sebagian ulama keberatan bahwa ijtihad Rasulullah pernah terjadi. Lihat, Sayyid Muhammad Musa Tiwana, ***al-Ijtihād wa Mażā Hajatunā fi Hażā al-`Asr***, (Mesir: Dār al-Kutub al-Hadīsah, t.t.), hlm. 236-277; Lihat juga, Abd al-Jalīl 'Īsa Abū al-Nasr, ***Ijtihad al-Rasūl***, (Kuwait: Dar al-Bayan, 1969), hlm. 159-160.

[9]Malīk ibn Anas, ***al-Muwatta'***, (Beirut: Dār al-Kutub al-`Ilmiyyah, t.t.), hlm. 303.

pertimbangan yang benar (*al-ra'y al-sahīh*), apakah dengan *qiyās* ataupun *maslahat*.[10]Ali al-Sais juga menyebutkan bahwa metode yang digunakan oleh sahabat di antaranya adalah *al-ra'y* bahkan *ijmā`*.[11]Abdul Wahab Khallaf menyebutkan bahwa metode *istislah* juga sudah dipergunakan, demikian juga dengan *istihsān*.[12] Sayangnya, tesis-tesis di atas tidak diiringi dengan penjelasan yang lebih rinci, sehingga masih menyisakan pertanyaan, apakah ketika mereka menyebut sahabat menggunakan *al-ra'y*, *istislah*, *qiyās*, *istihsān,* dan metode lainnya yang mereka maksud adalah metode-metode yang sudah baku dengan segala aturan teknisnya, atau dalam bentuk yang lain. Penegasan tentang ini agaknya tidak ditemukan.[13]

Upaya penelusuran bentuk ijtihad pada masa awal Islam sudah banyak dilakukan. Ahmad Hasan dalam *The Early Development of Islam Jurisprudence* menyimpulkan, pada masa sahabat, metode ijtihad belum sempurna, seperti yang terdapat setelah abad II H. Namun embrio bentuk ijtihad seperti *qiyās*, *istislah*, *istihsān*, dan lain-lain sudah muncul dan dipraktekkan para sahabat.[14] Karya yang cukup baik dapat dilihat pada Wael B Hallaq dalam bukunya, *A History of Islamic Legal Theories* yang memberikan kesimpulan senada.Hallaq menjelaskan bahwa *al-maslahat*, untuk menyebut salah satu contoh, dalam pengertian teknisnya belum

---

[10]Muhammad Anis 'Ubadah, ***loc. cit.***

[11]Muhammad Alī al-Sais, ***Tārīkh al-Fiqh al-Islāmī***, (Mesir: Muhammad Ali Subaih, t.t.), hlm. 41-45; Lihat juga Muhammad Salam Madkur, ***al-Ijtihad fi al-Tasyri' al-Islami***, (Dar al-Nahdah al-Arabiyyah, 1984), hlm. 58-63.

[12]Abd Wahab Khallaf, ***op. cit.***, hlm. 6.

[13]Ahmad Hasan, ***The Early Development of Islamic Jurisprudence***, terj.Agah Gardani, ***Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup***, (Bandung: Pustaka Salman, 1984), hlm. 103-113.

[14]***Ibid.***

ditemukan sebelum abad V H.[15] Bahkan jauh sebelumnya menurut Rudi Paret, Imam Malik dan Syafi'i tidak memakai *maslahat* dalam pengertian teknisnya. Penjelesan tersebut nampaknya semakin mempertegas bahwa sahabat-sahabat tidak menggunakan metode-metode ijtihad tertentu sebagaimana yang dipahami pada masa-masa berikutnya.

Sebagai hasil penelusuran beberapa literatur, penulis melihat, sahabat tidak pernah menyatakan bahwa ijtihad yang mereka lakukan berdasarkan metode ijtihad tertentu. Sebagai contoh, ketika Umar bin Khattab menaklukkan daerah Irak, Mesir, dan Syiria dan menjadikannya daerah-daerah kekuasaan Islam, Umar tidak membagi harta rampasan perang kepada sahabat-sahabat yang telibat dalam peperangan tersebut. Umar mendasarkan keputusannya atas argumen-argumen yang rasional.[16]Dan Umar sendiri tidak menyatakan bahwa keputusannya itu berdasarkan *istślah*, *istihsān*, *sadd al-żarā'i*, atau metode lainnya.Pada perkembangan berikutnya, barulah ijtihad

---

[15]Wael B. Hallaq, ***A History of Islamic Legal Theories***, (United Kingdom, Cambridge University Press, 1997), hlm. 112.

[16]Menurut M. Atho Mudzhar paling tidak ada tiga alasan Umar tidak membagi harta rampasan perang tersebut.Pertama, daerah-daerah yang telah ditaklukkan oleh Islam perlu mendapat penjagaan dan pemeliharaan oleh tentara Islam.Tentu semuanya ini memerlukan biaya. Kedua, jika tanah itu dibagi kepada tentara Islam tentu akan menimbulkan pepecahan di kalangan kaum muslimin. Ketiga, jika tanah itu dibagi maka dikhawatirkan dapat melemahkan tentara Islam karena pembagian tersebut dapat memalingkan cita-cita suci Islam dalam jihad. Lihat, M. Atho Mudzhar, ***Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Liberasi,*** (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998), hlm. 46-47; Bandingkan, Amiur Nuruddin, ***Ijtihad 'Umar Ibn al-Khattab: Studi Tentang Perubahan Hukum Dalam Islam,*** (Jakarta: Rajawali Press, 1987), hlm. 154-166.

Umardisebut menggunakan *al-maslahat*, ada pula yang menyebutnya sebagai *istihsān* dan *sadd al-żarā'i*.[17]

Pengamatan terhadap contoh-contoh ijtihad sahabat membuat penulis cenderung melihat bahwa sahabat-sahabat tidak tertarik untuk memperbincangkan masalah-masalah metodologi ijtihad seperti yang muncul belakangan Dalam memutuskan persoalan hukum, sahabat cenderung menarik suatu kesimpulan hukum berdasarkan kepada kepekaan pemahaman (*malakah al-fiqhiyyah*) yang mereka peroleh selama berada di samping Rasulullah.Mereka tahu persis latar belakang historis ayat-ayat dan hadis-hadis dan mengerti betul tujuan-tujuan syari'at (*maqāsid al-syar`ī*) dan nilai-nilai hukum, di samping pengetahuan tentang kedalaman bahasa yang mereka miliki.[18]

Penulis melihat, ijtihad pada masa-masa awal masih dipahami pada makna asalnya yaitu pengerahan kemampuan intelektual untuk menyelesaikan persoalan hukum yang muncul. Agaknya terdapat hubungan yang integral antara ijtihad, *al-ra'y*,dan *maqāsid al-syarī`ah*.

Sepertinya persoalan metode atau dalil yang pada masa sahabat tidak diperbincangkan mulai berubah pada era tabi'in.Setidaknya ada dua alasan mengapa

---

[17]Para penulis *Tarīkh Tasyrī'* dan Usul Fikih sering menyebutkan ijtihad Umar berdasarkan metode-metode tertentu seperti *istislah, istihsān, sadd al-Żarā'i*, dan lain-lain.Lihat Muhammad Ali al-Sais, ***op. cit.***, hlm.36; lihat juga Abu Zahrah, ***Tarīkh al-Mażāhib al-Islamiyyah***, (Beirut, Dar al-Fikr, t.t.), hlm.22; Mustafa Zaid menyebut seluruh ijtihad Umar berdasarkan *maslahat*. Lihat Mustafa Zaid, ***al-Maslahat fī Tasyrī` al-Islāmī wa Najamuddīn al-Tūfī***, (Beirut: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1964), hlm. 29-30.

[18]Dalam pengertian yang sederhana, apa yang dilakukan generasi awal dalam berijtihad juga harus disebut sebagai metode/cara berijtihad.

metode atau dalil dalam *istinbāt al-ahkām* menjadi penting.Pertama, meningkatnyapertikaian politik di kalangan mereka, karena golongan yang muncul sebelumnya, terutama Syi'ah dan Khawarij masing-masing menempuh jalan sendiri-sendiri.Mereka tidak menerima riwayat atau pendapat selain dari golongan sendiri.Pada perkembangan selanjutnya hal ini salah satu sebab terjadinya pemalsuan hadis. Kedua, terpencarnya domisili para ulama di berbagai kota. Perbedaan kondisi geografis dan sosial ternyata memberikan pengaruh besar terhadap akses mereka kepada hadis dan fatwa sahabat.[19]

Bagi ulama yang berada di Madinah dan Hijaz, mereka banyak memiliki hadis-hadis Rasul dan fatwa-fatwa sahabat.Dengan hadis dan fatwa sahabat inilah biasanya mereka menyelesaikan kasus-kasus hukum yang muncul di masyarakat.Atas dasar inilah mereka disebut dengan *ahl al-Hadīs* (golongan tradisionalis). Tokoh-tokoh aliran ini adalah Sa'ad bin al-Musyayab, Ibn Syihab al-Zuhri, Sufyan bin 'Uyainah, Sya'bi, dan lain-lain.

Berbeda dengan ulama-ulama Irak yang tempat tinggalnya jauh dari "pusat-pusat hadis",mereka memandang hukum sebagai timbangan rasionalitas, mereka banyak menggunakan rasio dalam menyikapi peristiwa yang muncul, dan mampu memprediksikan suatu peristiwa yang belum terjadi dan memberikan hukumnya. Di samping itu dinamika perkembangan masyarakat Irak yang begitu cepat akibat persintuhannya dengan dunia luar, menjadikan mereka dituntut segera menyelesaikan

---

[19]Lihat Muhammad Yūsūf Mūsā, ***Tārīkh al-Fiqh al-Islāmī,*** (Mesir: Dar al-Kutub al-'Arabi, 1958), hlm. 108-128.

persoalan tersebut dengan rasional. Agaknya atas dasar inilah mereka disebut sebagai *ahl al-ra'y* (golongan rasional). Adapun tokoh-tokohnya adalah 'Alqamah ibn Qais al-Nakha'ī al-Kufy, Ibrahim ibn Yazid al-Makha'i, Hammad ibn Sulaiman al-Asy'ary, dan lain-lain.[20]

Kendati demikian, pada prinsipnya metode (*manhāj*) yang mereka tempuh tidak jauh berbeda dengan apa yang pernah dilakukan sahabat.[21]Perbedaannya hanyalah pada tingkatan intensitas penggunaan hadis dan *al-ra'y* dalam meyelesaikan masalah hukum yang mereka hadapi.

Corak pemikiran hukum yang muncul pada era sahabat dan berlanjut sampai eratabi'in yang sampai terpola kepada dua bentuk aliran *ahl al-hadīs* dan *ahl al-ra'y*ternyata mempengaruhi perkembangan hukum pada masa berikutnya yang sering disebut sebagai masa Imam Mujtahid atau *a`immah al-mażāhib*. Masa ini sering juga disebut sebagai era kecemerlangan dan kejayaan fikih Islam.

Belum pernah tercatat dalam sejarah perkembangan fikih sebagaimana terjadi pada periode ini, kekayaan penulisan fikih benar-benar memperlihatkan kedalaman dan orisinalitas yang mengagumkan.Saat ini fikih telah menjadi ilmu tersendiri dan penulisan Usul Fikih juga sudah mulai dirintis. Sejarah mencatat periode ini sebagai suatu fase dimana fikih tidak sekedar berputar di sekitar masalah-masalah pengambilan

---

[20]Muhammad Ali Al-Sais, ***op. cit.***, hlm. 74; Lebih luas dapat dilihat pada karya Muhammad Zahid al-Kausari, ***Fiqh Ahli Iraq wa Hadisuhum,*** (Maktabah wa Matba'ah al-Islamiyyah, 1970).

[21]Pengaruh ijtihad sahabat terhadap pembentukan mazhab *ahl al-hadis* dan *ahl al-ra'y* telah ditunjukkan oleh Ahmad dalam Tesisnya ***Corak Pemikiran Fikih Mazhab Sahabat:Telaah Historis Tentang Metodologi Ijtihad Pada Masa Awal Islam,*** (Medan:Program PascaSarjana IAIN- SU, 1997).

hukum atau fatwa-fatwa sahabat seperti yang menjadi *concern fukahā*(ahli fikih)sebelumnya, tetapi telah merambah ke dalam persoalan-persoalan metodologi dan kemungkinan pencarian "rumusan alternatif" bagi pengembangan kajian fikih.

Perkembangan selanjutnya menunjukkan, meskipun para imam mujtahid sama-sama berpegang pada al-Qur'an dan Sunnah sebagai sumber utama, namun mereka memiliki perbedaan metodologi yang merupakan karakteristik mazhabnya. Untuk menjelaskan spesifikasi tiap-tiap mazhab, Farouq Abu Zaid dalam bukunya *al-Syarī'ah al-Islāmiyah bain al-Muhāfizīn wa al-Mujāhiddīn* menyebut mazhab Hanafi bercorak rasional, mazhab Malik tradisional, mazhab Syafi'i moderat, dan mazhab Hanbali fundamental.[22]Masih menurut Farouq Abu Zaid, hal ini terjadi sebagai refleksi logis dan situasi dan kondisi masyarakat dimana hukum itu tumbuh.[23]

Banyak faktor yang menyebabkan fikih dan Usul Fikih demikian juga dengan disiplin ilmu lain mengalami perkembangan yang cukup pesat. Di antara faktor tersebut adalah kemajuan-kemajuan yang dicapai oleh umat Islam dalam bidang ekonomi, sosial, dan politik yang berimplikasi pada banyaknya masalah baru yang muncul dan membutuhkan jawaban hukum.Dukungan penguasa Daulah Abbasiyah terhadap kemajuan ilmu pengetahuan dan kebudayaan, juga merupakan faktor yang cukup penting bagi perkembangan fikih.Di samping itu, kontak ulama Islam dengan ilmuwan-ilmuwan Persia juga menyebabkan terjadinya transmisi ilmu pengatahuan khususnya logika (mantiq) dan filsafat ke dunia Islam.Masuknya kedua jenis ilmu

---

[22]Farouq Abu Zaid, ***al-Syarī'ah al-Islāmiyah bayn al-Muhāfizīn wa al-Mujaddidīn***, alih Bahasa Husein Muhammad, ***Hukum Islam: Antara Tradisional dan Modernis***, (Jakarta: P3M, 1986), hlm. 10-36.

[23]***Ibid.***

tersebut ke dalam Islam memberikan pengaruh yang cukup besar terhadap pemikiran dan penalaran hukum yang lebih rasional dan filosofis.

Satu hal yang sangat penting diamati para era ini adalah dijaminnya kebebasan berpendapat di antara sesama ilmuan muslim. Pemerintahan Daulah Abbasiyah tidak ikut campur dalam urusan fikih.Bahkan pemerintah ikut memberikan stimulus untuk membangkitkan keberanian berijtihad para fukaha. Dari kebebasan berpendapat ini sering terjadi dialog, diskusi, dan *munāzarah* ilmiah yang merupakan faktor penting bagi perkembangan fikih, perumusan metodologi, dan kaidah-kaidah ijtihad. Studi perbandingan antara berbagai pendapat yang berbeda untuk mengetahui pendapat yang terkuat dalam satu persoalan.Yang menarik, sering kali kaidah-kaidah ijtihad dan metodologi pembahasan dalam masalah fikih terumuskan dalam suasana dialog fukaha dan pengikut-pengikutnya.

Sudah barang tentu dari dialog-dialog yang berkembang, lahirnya perbedaan (*ikhtilāf*) metodologi, dan kaidah-kaidah ijtihad yang jadi pemikiran mazhab menjadi tidak dapat dihindarkan.[24]Namun pada masa ini perbedaan yang muncul disikapi secara arif dan bijaksana.Sebagai contoh Abu Hanifah yang lebih banyak menggunakan *al-qiyās* dan *istihsān*.Imam Malik menggunakan Hadis, *istihsān*,dan *sadd al-zarā'i*.Syafi'i menggunakan Hadis, *qiyās*, dan *istishāb*.Adapun Imam Ahmadibn

[24]Lebih lanjut lihat Ibn Khaldun, ***Muqaddimah***, (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), hlm. 452-458.

Hanbal sangat menekankan penggunaan hadis.Namun perlu diingat, perbedaan yang sebenarnya terjadi jauh lebih banyak dan sangat kompleks.[25]

Dari paparan di atas, penulis ingin menggambarkan bahwa praktek ijtihad yang berlangsung sejak zaman Rasul, berlanjut pada era sahabat dan semakin berkembang pada era tabi'in, mngalami puncak keemasannya pada masa Imam Mujtahid. Bersamaan dengan itu, metodologi hukum yang ada juga mengalami perubahan dan penyempurnaan pada era ini.

Sejarah menunjukkan, bukti kemajuan fikih era Imam Mazhab ditandai dengan gerakan penulisan pemikiran fikih.Fatwa sahabat mulai dikumpulkan dan Imam Malik mengawalinya dengan menulis kitab *Muwatta'* yang berisi hadis Rasul, dan fatwa sahabat yang ditulis dengan sistematika bab-bab fikih.

Jika dianalisis lebih jauh, paling tidak ada tiga metode penulisan fikih yang berkembang saat itu.Metode pertama, penulisan fikih bercampur dengan hadis, fatwa sahabat, dan *tabi'in*.Contoh kitab yang menggunakan metode ini adalah kitab *Muwatta'* karya Imam Malik, *Jāmi' Kabīr* karya Sufyan Sani, dan *Ikhtilāf al-Hadīs* karya Imam Syafi'i.Metode kedua, fikih ditulis secara terpisah dari hadis dan *asar*.Suatu metode penulisan yang banyak digunakan ulama Hanifah. Sebagai contoh karya Abu Yusuf, yakni kitab *al-Kharāj*, kemudian kitab *Zāhir al-Riwāyāt al-Sittah* karya Muhammad ibn Hasan, kemudian *al-Kāfi*, karya Hakim Syahid dan disyarah

[25]Lebih luas dapat dilihat pada Mustafa Sa'id al-Khin, ***Asār al-Ikhtilāf fi al-Qawāid al-Usūliyyah fi Ikhtilāf al-Fukahā***, (Kairo: Muassasah al-Risalah, t.t.,), hlm. 530-554; Lihat juga M.A. al-Bayanuni, ***Dirāsāt fi al-Iktilāf al-Fiqhiyyah***, alih bahasa oleh Ali Mustafa Yaqub, ***Memahami Hakekat Hukum Islam***, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997).

secarapanjang lebar oleh Sarakhsi dalam bukunya yang berjudul *al-Mabsūt*, selanjutnya kitab*al-Mudawwanah* karya Ibn Qasim dari mazhab Malikiyah. Metode ketiga adalah, metode penulisan komparatif fikih, seperti *Al-Umm*,karya Syafi'i.

Dalam bidang Usul fikih akan ditemukan pada era ini hanya al-Syafi'i yang berjudul *al-Risālah*. Kitab ini disebut sebagai kitab Usul Fikih pertama, dan Syafi'i disebut sebagai *The Founding Father* dalam ilmu ini.[26]

Dari kajian-kajian terdahulu, jelaslah bahwa ijtihad sampai pada abad III H. mengalami perkembangan yang sangat dinamis.Hal ini menunjukkan ada benang merah yang menghubungkan aktivitas ijtihad antara satu masa ke masa berikutnya.Ini merupakan bukti bahwa ulama-ulama pada masa lalu sangat menyadari signifikansi ijtihad sebagai sistem gerak meminjam istilah Iqbal dalam ajaran Islam.Buah dari kesadaran ini, para ulama klasik tidak pernah mengklaim dirinya sebagai orang yang

---

[26]Bagi ulama Hanafiyah, orang pertama yang menulis *Usūl al-Fikih* adalah Ibn Lahi'a (w. 174/790), Abū Yusūf (w. 182/798), dan Syaibani (w. 189/805).Bahkan menurut al-Bagdadi (w. 463/1071), Abu Yusuf adalah tokoh pertama yang menyusun kitab tentang *Usūl al-Fiqh* dalam mazhab Abu Hanifah (*awwalu man wada' al-kutub fi udūl fiqh 'ala mażhab Abī Hanifah*).Lihat al-Khatib al-Bagdadi, ***Tārikh Bagdād***, (Kairo: al-Sa'ads, 1931), XIV, hlm.245-246. Ignaz Goldziher hanya menyebutkan al-Syafi'i sebagai pendiri Usul Fikih. Namun ia memberi catatan bahwa al-Sawri pernah berkata: *inda ibn Lahi'a al-usul wa 'indana al-furu'*. Ibn Lahi'a adalah orang yang kompeten dalam usul fikih, sementara kami dalam *furu'*.Lihat Ignaz Goldziher, ***The Zahiris Their Doctrine and Their History***,(Leiden: E.J. Brill, 1971), hlm. 21. Namun berdasarkan bukti yang ada, kitab Usul Fikih pertama adalah *al-Risalah*. Adapun karya Abu Yusuf dan ibn Lahi'a seperti disebut di atas, sampai hari ini belum ditemukan.Perekembangan terakhir menunjukkan keberadaan Syafi`I sebagai pendiri usul fikih mulai dipertanyakan kembali.Hallaq adalah orang yang mencoba menggugat posisi Syafi`I dengan menyatakan keberadaan Syafi`I sebagai pendiri usul fikih tidak didukung oleh bukti sejarah.Kitab al-Risalah dipandang tidak memberikan tawaran metodologi yang sistematis,padahal ini merupakan syarat penting untuk sebuah karya usul fikih.Lihat,Akh Minhaji,"Kontribusi Dr.Wael B Hallaq Dalam Kajian Hukum Islam",dalam ***Belajar Islam Di Kanada***,Yudian W Asmin (ed), (Yogyakarta:Titian Ilahi Press,1997), hlm.122-123.

paling berhak dan memiliki otoritas untuk melakukan ijtihad. Buah lain dari kesadaran itu, para imam mujtahid tidak pernah menyatakan baik secara eksplisit maupun implisit, untuk mengikuti pendapat mereka apalagi menganggapnya sebagai sebuah kebenaran mutlak.

Setelah *al-Risalah*, barulah karya-karya *Usūl al-Fiqh* dari berbagai mazhab bermunculan.Yang menarik setelah al-Syafi'i, penulisan karya *Usūl al-Fiqh* terbagi kepada kedua metode, yaitu *tārīqah al-Mutakallimīn* atau *tarīqah al-Syafi`iyyah* dan *tarīqah al-Hanafiyyah*.Aliran pertama menempuh jalan dengan merumuskan kaidah-kaidah tanpa terikat dengan keberadaan *furū`* atau mazhab.Sedangkan aliran kedua, merumuskan kaidah-kaidah dalam rangka memelihara *furū`* sebagaimana yang telah dirumuskan oleh imam.[27]

Karya aliran yang pertama untuk menyebut beberapa di antaranya adalah: *Al-Mu'tamad* karya Abu Husein Muhammad ibn Ali al-Basri (w. 412 H.), *Al-Burhan* karya Imam al-Harmain (w. 474 H.), dan *al-Mustasfā min 'ilm al-Usūl* karya al-Gazali (w. 505 H.). Sedangkan karya pada aliran kedua adalah *Usul al-Jassas* karya al-Jassas (w. 370 H.), *Usūl al-Karakhī*karya al-Karakhi (w. 430 H.) dan *Ta'sīs al-Nażar* karya al-Dabbusī (w. 430H),[28] dan lain-lain.

B. ***Tertutupnya Pintu Ijtihad dan Sebab-Sebabnya***

Tidak dapat dipastikan kapan isyu tertutupnya pintu ijtihad muncul kepermukaan dan siapa pula yang pertama kali menggagaskannya. Pertanyaan inilah

---

[27]Lihat Mohammad Hashim Kamali, ***Principles of Islamic Jurisprudence***, (Cambridge: Islamic Texts Society, 1991), hlm. 7-9.
[28]***Ibid.,***

yang diajukan Fazlur Rahman ketika membicarakan satu sub ijtihad pada abad-abad kemudian dalam bukunya *Islamic Methodologiy in Historiy*. Hallaq juga menyinggungnya dalam salah satu tulisannya dengan menyatakan, ungkapan *insidad bab al-ijtihad* menunjukkan pengertian tidak jelasnya pelaku yang menutup pintu ijtihad dan kepada siapa pintu ijtihad itu tertutup.[29]

Rahman sampai pada kesimpulan walaupun secara formal pintu ijtihad tidak pernah ditutup oleh siapapun juga atau oleh siapapun juga yang memiliki otoritas yang besar di dalam Islam namun suatu keadaan secara lambat laun namun pasti melanda dunia Islam dimana seluruh kegiatan berpikir secara umumnya terhenti.[30]

Rahman juga menganalisis klaim bahwa pintu ijtihad telah tertutup lebih disebabkan merebaknya *taqlīd* yang telah menjadi fenomena massal.*Taqlīd* atau menerima otoritas secara mentah-mentah berkembang sedemikian suburnya, sehingga secara praktis ijtihad menjadi tidak ada.Mula-mula *taqlīd* ini disarankan kepada orang-orang awam, walaupun akhirnya diakui bahwa orang-orang awam pun cukup memiliki kesanggupan untuk menilai dan memilih di antara pandangan-pandangan yang berbeda. Tetapi di kemudian hari *taqlīd* ini meliputi semua anggota masyarakatmuslim.[31] Sepertinya Rahman ingin menyatakan bahwa tertutupnya pintu ijtihad atau dengan kata lain tidak adanya ijtihad pada abad pertengahan adalah akibat *taqlid* yang dianut umat pada masa itu.

---

[29]Wael B.Hallaq,"Was The Gate of Ijtihad Closed?" dalam ***International Journal Middle East Studies*16 (1984)**, hlm.20

[30]Fazhur Rahman, ***Islamic Methodology in History***, (India: Adam Publishers, 1994), hlm. 149-150.

[31]***Ibid.***, hlm. 173 dalam catatan kaki nomor satu.

Joseph Schacht melihatnya dari sisi lain, menurutnya sejak awal abad IV H/ X M., hukum Islam telah dielaborasikan sedemikian detail sehingga fukaha sampai pada kesimpulan bahwa seluruh pertanyaan esensial telah dibahas dan dijawab. Ini menurutnya adalah alasan bagi munculnya pertanyaan tentang siapa orang yang cukup *qualified* untuk melakukan ijtihad. Alasan ini juga digunakan untuk menyatakan bahwa pintu ijtihad telah tertutup.[32]Schacht menambahkan bahwa pada masa-masa sebelumnya, khususnya pada satu setengah abad pertama Islam, tidak pernah muncul pertanyaan yang mempermasalahkan hak para ulama untuk menggunakan caranya sendiri dalam berijtihad.[33]Pendapat ini diikuti sarjana-sarjana barat lainnya seperti J.N.D. Anderson dan Noel J. Caulson.

Satu hal yang sulit untuk dibantah, menjelang akhir abad VI H./XII M. dan awal abad berikutnya, seluruh karya yang komprehensif mengenai teori hukum, *Usūl al-Fiqh*, hampir bisa dipastikan menyediakan satu bab khusus yang membahas soal kontroversi mengenai mungkin tidaknya mujtahid ada pada setiap zaman (*khulūwu al-asr 'an al-mujtahidīn*). Tidak itu saja diskursus yang berkembang pada saat itu jugamenyangkut syarat-syarat mujtahid dan masalah kemungkinan benar dan salah (*al-musawwibah wa al-makhatti'ah*) bagi mujtahid dalam ijtihadnya.

Untuk masalah pertama, al-Razi (w. 606 H./1209 M.) menyatakan kemungkinan tidak adanya mujtahid pada suatu masa, karena manusia pada waktu itu berada dalam

---

[32]Josep Schacht, ***An Introduction to Islamic Law***, (Oxford: Oxford University Press: 1964), hlm. 69-71.

[33]***Ibid.***; lihat juga tulisannya tentang hukum Islam dalam *Unity and Variety in Muslim Civilization*, alih bahasa oleh Efendi N. Yahya, ***Islam Kesatuan Dalam Keragaman***, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1975), hlm. 93-94.

kebodohan. Argumentasi yang mereka ajukan berangkat dari sebuah hadis Rasul yang menyatakan bahwa Allah SWT akan mencabut ilmu dari muka bumi ini dengan mewafatkan ulama, sehingga yang tinggal adalah orang-orang yang bodoh. Ketika muncul masalah orang bodoh inipun berfatwa yang menyesatkan umat.[34]

Menyangkut syarat-syarat mujtahid, al-Gazali juga telah merumuskan dua syarat penting.Pertama, menyangkut kemampuan intelektual; dan kedua, menyangkut integritas pribadi.[35] Yang penting untuk dicatat, implikasi dari rumusan syarat ini adalah semakin terseleksinya orang-orang yang akan berijtihad yang pada gilirannya akan membawa pada keyakinan bahwa tidak adanya orang-orang yang memenuhi kriteria tersebut. Hal ini semakin diperburuk dengan lahirnya konsep *musawwibah wa al-mukhatti'ah* yang melahirkan perasaan takut para ulama untuk melakukan ijtihad.[36]

Menurut hemat penulis, konsepsi-konsepsi di atas langsung maupun tidak langsung berpengaruh pada menurunnya kreatifitas ilmuan muslim yang pada masa sebelumnya begitu dinamis.Akhirnya mereka merasa cukup berpegang pada pendapat imam-imam sebelumnya. Analisis ini tentu berbeda dengan apa yang dinyatakan Iqbal, bahwa pada prinsipnya syarat-syarat atau kualifikasi-kualifikasi tidaklah terlalu berat dan sangat mungkin untuk dipenuhi, akan tetapi hal ini lebih disebabkan oleh

---

[34]Fakhruddin al-Razi, ***al-Mahsūl fi 'Ilm al-Usūl***, Juz II, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1988) hlm. 110

[35]Al-Gazali, ***op. cit.***, hlm. 342.

[36]*Al-Musawwibah* adalah sebuah konsep yang menjelaskan setiap mujtahid yang melakukan ijtihadnya seluruhnya benar.Sedangkan *mukhatti'ah* adalah konsep yang menjelaskan sesungguhnya kebenaran dalam berijtihad hanya satu, sedangkan yang lainnya salah, karena sesungguhnya kebenaran tidak mungkin berbilang. Lebih luas lihat Wahbah al-Zuhaily, ***Usūl al-Fiqh al-Islāmī***, (Beirut: Dar al-Fikr, 1986), Juz. II, hlm. 1096-1105.

keinginan untuk mengekalkan struktur hukum dan menyempurnakannya untuk menjamin persatuan dan kesatuan umat.[37]

Melakukan identifikasi terhadap sebab-sebab tertutupnya pintu ijtihad adalah hal yang sangat sulit. Kesulitan ini muncul karena tidak ditemukannya data kapan dan siapa yang pertama kali menggagaskan tertutupnya pintu ijtihad. Akibatnya, sebab yang muncul adalah hanya analisis-analisis terhadap kondisi intern dan ekstern yang dihadapi umat Islam masa itu. Walaupun demikian, penulis berkeyakinan bahwa sebab tertutupnya pintu ijtihad bukanlah disebabkan oleh satu faktor saja, melainkan banyak faktor yang terjalin secara integral dan sangat kompleks. Untuk lebih jelas, beberapa contoh akan disebut di bawah ini.

Ibrahim Abbas al-Zarwi dalam karyanya *Nazriyyah al-Ijtihād fi al-Asysya al-Islāmiyyah* menyebut lima faktor sebagai berikut:

1 .Terbagi-baginya negara Islam pada abad ke empat Hijriyah ke dalam beberapa kerajaan kecil yang dibarengi dengan konflik-konflik yang berkepanjangan.

2. Adanya fanatisme mazhab,dan hilangnya sikap percaya diri.

3. Rusaknya moralitas di kalangan ulama.

4. Munculnya sikap pragmatis ulama sehingga mereka mencari kehidupan melalui fatwa-fatwa dan memanfaatkan jabatan *qadi* yang mereka miliki.

5. Kekhawatiran yang berlebihan terhadap kebebasan berijtihad bagi orang-orang yang sebenarnya tidak memiliki kemampuan.[38]

. [37]Muhammad Iqbal, ***Reconstruction of Religious Thought in Islam***, (New Delhi:Kitab Bahavan,1981), hlm. 148-149.

Ali al-Sais dalam kitabnya *Tārikh al-Fiqh al-Islāmī*menyebut sebab-sebab tertutupnya pintu ijtiahad dan menjamurnya *taqlīd* adalah disintegrasi kekuatan politik Islam ke dalam negara-negara bagian, sehingga kekuatan politik Islam tidak lagi terkonsentrasi pada satu kekuatan negara ,merebaknya fitnah antar mazhab,merasa benar dengan mazhab sendiri dan munculnya sikap *taqlīd* terhadap imam mazhab.[39]Hal senada juga disampaikan oleh Muhammad al-Khudri dalam kitabnya yang berjudul *Tārīkh al-Tasyrī' al-Islāmī*.[40]Muhammad Musa Tiwana dalam kitabnya *al-Ijtihad* menjelaskan bahwa faktor yang paling dominan adalah sikap *taqlīd* terhadap pendapat imam mazhab dan menggangap bahwa apa yang telah mereka rumuskan telah selesai dan sempurna.[41]Anggapan inilah yang menyebabkan ulama pada saat itu tidak merasa perlu untuk melakukan ijtihad. Jadi ada keinginan untuk mengekalkan struktur hukum yang ada seperti apa yang disebut Schacht dalam bukunya *An Introduction to Islamic Law*.

Rahman menganalisisnya lebih jauh lagi.Anggapan kaum Sunni bahwa akal tidak mampu menentukan mana yang baik dan buruk juga memberikan pengaruh yang signifikan.Ia menyebut, inilah prinsip terpenting yang telah dimasukkan teologi dogmatis beserta formulasinya ke dalam yurisprudensi. Keadaan semakin diperburuk

---

[38]Ibrahim Abbas al-Zarwy, ***Nażriyyāt al-Ijtihād fi Asysya al-Islāmiyah***, alih bahasa oileh Said Agil Husein al-Munawwar, ***Teori Ijtihad Dalam Hukum Islam***, (Semarang: Dina Utama, 1983), hlm. 42.

[39]Muhammad Ali al-Sais, ***op. cit.***, hlm. 120.

[40]Muhammad al-Khudary, ***op. cit.***, hlm. 331-332.

[41]Muhammad Musa Tiwana, ***op. cit.***, hlm.87-88.

ketika beberapa aliran kalam menyakini bahwa manusia tidak mampu berkehendak, dan tidak memiliki kebebasan.[42]

Dua pemikiran ini sangat mempengaruhi etos dan kreatifitas ulama Islam saat itu.Pada gilirannya pemikiran-pemikiran ini berimplikasi pada pemahaman bahwa segala persoalan yang muncul harus dijawab sesuai dengan teks *nass*.Tidak ada kesempatan pada akal untuk melakukan penalaran dan analisis untuk mencari *'illat* (*ratio legis*) maupun tujuan-tujuan syari'ah (*maqāsid al-Syarī`ah*) karena memang akal manusia tidak mampu untuk itu.

Pada kesempatan lain Rahman juga mengingatkan` tumbuh suburnya praktek-praktek kahidupan sufi yang terlembaga ke dalam berbagai bentuk aliran tarekat yang tidak hanya dilakukan orang awam juga semakin memperburuk keadaan.[43]

Menurut hemat penulis jika tertutupnya pintu ijtihad itu benar dan sesuai dengan fakta historis, ini lebih diakibatkan oleh persoalan mentalitas ulama saat itu.Asumsinya adalah aktivitas sangat dipengaruhi oleh persepsi mental seseorang terhadap aktivitas itu. Menganggap apa yang telah dirumuskan ulama terdahulu sudah sempurna dan menganggap bahwa akal manusia tidak mampu menentukan dan memutuskan mana yang baik dan mana yang buruk adalah masalah mentalitas.

Pernyataan ini tidak bermaksud menyatakan bahwa faktor politik dan ekonomi tidak penting.Namun menurut hemat penulis faktor-faktor ini hanya faktor sekunder yang ikut menciptakan suasana kondusif atas lemahnya etos keilmuan Islam masa itu.

---

[42]Fazlur Rahman, ***loc. cit.***

[43]Fazlur Rahman, ***Islam***, terj. Anas Mahyuddin, (Bandung: Pustaka Salman, 1884), hlm. 207.

Jika penulis mengidentifikasikan faktor-faktor yang menyebabkan tertutupnya pintu ijtihad paling tidak menyangkut beberapa faktor:

1. Lemahnya kekuatan politik Islam sejak terpecahnya Khilafah Islam ke dalam beberapa negara bagian dan puncaknya adalah dengan runtuhnya Baghdad oleh tentara Mongolia di bawah pimpinan Hulagu Khan.

2. Hilangnya kebebasan berpendapat yang selama ini (II H-III H) dijunjung tinggi dan dijamin oleh pengusaha. Khalifah al-Makmun (813-833 M.), al-Mu'tasim (833-824 M.) dan al-Wasiq (842-847 M.) berusaha keras untuk memaksakan ideologi Mu'tazilah sebagai mazhab resmi dalam bidang teologi.Hal ini menimbulkan reaksi yang cukup keras terutama dari kelompok Ahmad ibn Hanbal.

3. Semakin Tumbuh suburnya peraktek kehidupan sufi yang terlembaga ke dalam berbagai aliran tarekat menjadikan masalah fikih terabaikan.

4. Munculnya orang-orang yang tidak ahli dalam bidang fikih yang selalu mengincar jabatan *qāḍī*hanya untuk keuntungan material. Keadaan ini semakin diperburuk dengan adanya kewajiban untuk menggunakan mazhab tertentu dalam putusan pengadilan.

5. Fanatisme mazhab dan pembelaan mazhab yang berlebihan dilakukan oleh pengikut-pengikut mazhab. Tentu saja hal ini menjadikan mereka tidak kritis dengan mazhabnya sendiri.

6. Adanya kecenderungan kebebasan berijtihad yang tidak bertanggung jawab. Untuk mencegah ini, disebutlah bahwa pintu ijtihad telah tertutup.

7. Merebaknya fenomena *taqlīd* menjadi gerakan massal karena menganggap apa yang sudah tertulis dalam kitab-kitab atau *sahīfah-sahīfah* dianggap telah sempurna.

C. Kontroversi Seputar Tertutupnya Pintu Ijtihad

Pada kajian-kajian terdahulu telah dijelaskan bahwa ahli-ahli hukum Islam seolah-olah telah sepakat bahwa pintu ijtihad telah tertutup. Dapat dipastikan sampai abad VI H tidak seorang ahli hukum Islam yang menentang keputusan ini sampai munculnya Ibn 'Aqil (w. 513 H./1119 M.) dari mazhab Hanbali yang menyatakan *bāb al-Qadā*tidak pernah tertutup sama sekali.Kendati pernyataan Ibn 'Aqīl masih dapat diperdebatkan, karena pemikiran dan penerapan hukum melalui putusan peradilan (*al-qadā*) itu berbeda, namun paling tidak ia telah menunjukkan bahwa *qada* yang merupakan bagian dari aktivitas ijtihad tetap berjalan.

Tantangan yang keras muncul dari Imam al-Suyuti (w. 911 H.)dan menulis sebuah kitab yang berjudul *al-Ijtihād al-Radd 'alā Man Akhlada ilā al-Ard wa Jahula anna al-Ijtihād fi Kulli `Asr Fard.* Ia menyatakan, tidaklah tersembunyi pada anda bahwa pendapat yang mewajibkan ijtihad berarti mengharuskan adanya mujtahid pada setiap zaman. Hal ini telah disyaratkan oleh hadis *sahih* yang berbunyi:

الا تزال طائفة من امتي على الحق ظاهرين حتى تقوم الساعة

Artinya:

Akan selalu ada sekolompok orang dari umatku yang selalu menampakkan kebenaran sampai datangnya hari kiamat.[44]

Dalam karyanya yang lain, al-Syaukanī (w. 1255 H.) menyatakan tidak boleh setiap masa itu sunyi dari seorang mujtahid yang selalu berdiri tegak dengan segala bentuk argumentasi yang bersumber dari al-Qur'an dan hadis untuk selalu memberi penjelasan pada manusia.Ia juga menambahkan keharusan adanya orang-orang yang selalu menegakkan *fardu kifayah* pada setiap masa, dan menurutnya, ijtihad bagian dari *fardu kifayah* tersebut.[45]

Selain alasan normatif di atas, al-Syahrastani (479-548 H.) muncul dengan argumen rasionalnya.Ia menyatakan, kita meyakini bahwa tidak setiap peristiwa ada *nass*nya, dan *nass-nass* itu pada dasarnya terbatas, sedangkan peristiwa-peristiwa baru yang muncul tidak akan terhenti sama sekali. Tentu saja peristiwa-peristiwa yang muncul ini tidak dapat dijawab oleh *nass-nass* yang terbatas itu.Dengan demikian untuk mengatasinya diperlukan mujtahid dengan ijtihadnya.[46]

Ulama yang cukup vokal menentang tertutupnya pintu ijtihad pada abad VII adalah ibn Taimiyah (661-728 H./1262-1327 M). Baginya rekonstruksi Islam hanya dapat dilakukan melalui ijtihad dan menentang segala bentuk praktek *taqlīd* dan

---

[44]Jalaluddin 'Abd al-Rahman al-Suyuti, ***al-Ijtihād: al-Radd `alā Man Akhlada ilā al-Ard wa Jahala anna al-Ijtihād fi Kulli `Asr Fard,*** (Iskandariyyah: Muassasah Syabab al-Jami'ah, 1984), hlm. 86. Dikutip dari Yusuf al-Qardawi, ***al-Ijtihād fi al-Syariah al-Islamiyah ma'a Nazaratin Tahliliyāt fi al-Ijtihād al-Ma'asir***, alih bahasa oleh Achmad Syathari, ***Ijtihad Dalam Syari'at Islam***, (Jakarta: Bulan Bintang, 1987), hlm. 106.

[45]Muhammad ibn Ali ibn Muhammad al-Syaukani, ***Irsyād al-Fuhūl ilā Tahqīq al-Haq min `Ilm al-Usūl,*** (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), hlm. 254.

[46]Al-Syahrasytani, ***al-Milal wa al-Nihal,*** (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), hlm. 199-200.

pengkultusan terhadap pendapat imam mazhab apalagi terhadap tokoh mazhab itu sendiri.

Pemikiran-pemikiran yang muncul dari ulama abad pertengahan di atas paling tidak menunjukkan bahwa pendapat yang menyatakan pintu ijtihad telah tertutup tidak diterima sepenuhnya oleh sebagian ulama.Kebenaran-kebenaran yang mereka kemukakan dengan alasan-alasan yang bersifat normatif adalah bukti yang menunjukkan adanya kesadaran bahwa ijtihad merupakan suatu keharusan.Ulama-ulama yang menyatakan bahwa ijtihad tidak pernah terhenti cukup menyadari bahkan merasakan akibat negatif pemikiran yang menghambat gerakan ijtihad.Tidaklah mengherankan jika ulama-ulama di atas, mencela praktek *taqlīd*.

Menurut hemat penulis, alasan-alasan normatif yang mereka kemukakan di atas hanya menunjukkan pentingnya ijtihad untuk menjaga kesinambungan ajaran Islam dan belum menunjukkan bahwa praktek ijtihad telah terjadi. Imam Nawawi (w. 676 H.) ketika disebut orang bahwa dirinya sebagai mujtahid, langsung saja ia menolak sebutan itu. Demikian juga al-Syaukani ketika ia menyatakan dirinya mujtahid, sebagian ulama pada masanya "mengejek" al-Syaukani seolah-olah ia dipandang mengada-ada. Fakta ini menunjukkan betapa ahli hukum Islam pada masa itu sepertinya tidak memiliki keberanian intelektual dan masih terikat dengan imam-imam mazhab sebelumnya.Mereka hanya melakukan pen*tarjih*an berbagai pendapat imam mazhab dan dalam hal-hal tertentu mereka melakukan pembelaan terhadap mazhabnya yang terkadang berlebihan.

Berdasarkan kenyataan inilah para orientalis dan sebagian ahli hukum Islam tetap bersikukuh bahwa pada masa itu tidak ada ijtihad.Kendati pada saat itu muncul beberapa karya fikih seperti *al-Hidayah* karya al-Marginani dalam mazhab Hanafi, *Nihayah al-Muhtāj* oleh Nawawi dalam mazhab Syafi'i, *al-Mugnī*karya Ibn Qudamah dalam mazhab Hanbali.Mereka tetap melihat bahwa buku-buku itu ditulis diatas bangunan mazhab-mazhab tertentu.

Keterikatan generasi pada abad pertengahan dengan pendapat imam-imam mazhab adalah didasarkan pada sebuah keinginan untuk mengekalkan struktur hukum yang sudah ada dan memandangnya sebagai *nass-nass* yang tidak dapat diubah, digugat, dan diganti.[47]Inilah argumentasi yang sering ditekankan oleh para orientalis yang melakukan kajian terhadap dinamika hukum yang berkembang pada abad pertengahan.Pendapat ini terus bertahan sampai datangnya ahli hukum Islam kontemporer, Wael B. Hallaq,[48] yang mencoba menggugat tesis-tesis di atas.

Ada dua tesis yang menjadi konsentrasi Hallaq untuk menggugat tesis-tesis yang menyebut tertutupnya pintu ijtihad.Pertama, diskursus tentang siapa yang memiliki otoritas berijtihad yang muncul abad IV dan V H. Kedua, keinginan ahli hukum Islam untuk mengekalkan struktur hukum yang ada.

---

[47]Lihat kembali Joseph Schach, ***loc. cit.***; Noel J Coulson, ***A History of Islamic Law***, (Edinburgh University Press, 1971) hlm. 184.

[48]Hallaq adalah Profesor hukum Islam di Insititute of Islamic Studies McGill Iniversity yang lahir pada tanggal 26 November 1955. Keistimewaan Hallaq adalah keberhasilannya menggugat dan merombak tesis yang telah mapan dibangun sejak berdirinya kajian hukum Islam di Barat.Di antara karya monumentalnya adalah *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh* diterbitkan oleh Cambridge.Lihat,Akh Minhaji,***op.cit.***,hlm.115.

Untuk yang pertama, Hallaq menyatakan sebelum terbentuk formasi final hukum positif dari semua mazhab.Persoalan siapa yang bisa atau tidak bisa mempraktekkan ijtihad pernah muncul dalam *al-Risālah* yang ditulis Syafi'i, demikian juga pada masa Asy'ari (w. 330 H/941 M).Namun menurut Hallaq, diskusi ini muncul hanyalah untuk menekankan arti penting ijtihad dan menjadikannya suatu keharusan setiap orang yang memiliki kemampuan dalam ilmu-ilmu syari'ah.Al-Syafi'i membagi ilmu ke dalam dua bentuk. Pertama, ilmu yang bisa didapatkan dari al-Qur'an dan sunnah Nabi, yang diketahui oleh semua umat Islam seperti perintah melaksanakan salat, puasa, dan menjauhi perzinahan. Kedua adalah ilmu yang mengandung intisari teks keagamaan yang hanya bisa diperoleh oleh para ahli hukum.Di bagian lain,[49] Syafi'i menerjemahkan *'ilm* sebagai pengetahuan mengenai hukum ilahiyah yang bisa ditemukan dengan *Qiyās* (ijtihad).[50]

Dengan argumen ini Hallaq ingin menegaskan, diskursus tentang siapa yang memiliki otoritas untuk melakukan ijtihad pada abad IV H tidak dapat dijadikan bukti untuk menyatakan tidak adanya lagi mujtahid pada masa tersebut, karena masalah itu jauh sebelumnya telah didiskusikan.

Sedangkan tesis yang kedua, Hallaq menunjukkan kontradiksi pendapat orientalis dengan ajaran dasar Islam.Hallaq menunjukkan karya F. Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, yang membuktikan secara meyakinkan tentang pentingnya

---

[49]Wael B. Hallaq, "On The Origins of The Controversy About The Existence of Mujtahids and The Gate of Ijtihad " (Kontroversi Seputar Terbuka dan Tertutupnya Pintu Ijtihad) terjemahan Nurul Agustina, dalam ***Al-Hikmah***November-Desember (1992),hlm.45..

[50]Al-Syafi'i menyebut bahwa *qiyās* dan ijtihad adalah sinonim.

konsep *'ilm*, pengetahuan bagi kebudayaan Islam.Implikasi dari pandangan ini adalah kelangsungan *'ilm* dan pada gilirannya fikih tergantung pada pemakaian ijtihad secara terus menerus. Dengan kata lain, penutupan pintu ijtihad, bagi kaum muslim berarti penguasaan yang tidak sempurna dan lengkap terhadap syari'ah. Pada gilirannya hal ini menunjukkan kesan bahwa Islam adalah agama yang tidak serius dalam merespon ilmu pengetahuan.[51] Hal ini bertentangan dengan realitas sejarah yang sebenarnya.

Di samping itu Hallaq juga menegaskan bahwa ahli-ahli hukum Islam pada abad IV H/X M dan abad V H/XI M. tidak memiliki keraguan sedikitpun mengenai ketakterbatasan kasus-kasus baru yang bakal muncul dan membutuhkan penyelesaian hukum dan adalah sangat tidak mungkin para ahli hukum Islam membiarkan begitu saja kasus hukum yang muncul tanpa adanya solusi. Sekali lagi, hal ini bertentangan dengan bukti historis.

Untuk mendukung argumentasinya ini, Hallaq menyatakan bahwa proses dialektika antara teori yang terdapat dalam kitab-kitab fikih dengan praktek hukum di tengah-tengah masyarakat Islam terjadi secara terus menerus. Untuk membuktikan kebenaran argumentasi tersebut, Hallaq memberikan contoh adanya karya-karya komentar (*syarh*), komentar atas komentar (*hāsyiyah*), dan ringkasan (*mukhtasar*) dalam kitab-kitab fikih.[52] Hal ini menurut Hallaq merupakan aktivitas intelektual yang didasarkan bukan hanya pada teks-teks yang ada tetapi juga merupakan hasil dialog para penulisnya dengan persoalan kongkrit yang dihadapi umat Islam. Hallaq juga

---

[51]***I b I d,***.hlm.46
[52]Akh Minhaji, ***op.cit,***.hlm.119

mengatakan, perbedaan waktu, tempat, dan keadaan-keadaan tertentu sangat mempengaruhi rumusan-rumusan pemikiran yang terdapat dalam kitab-kitab.[53]

Gugatan Hallaq terhadap tesis-tesis yang berkembang tentang tertutupnya pintu ijtihad, terutama yang dikembangkan Joseph Schacht Menunjukkan adanya kontroversi tentang tertutupnya pintu ijtihad pada abad pertengahan.

D.Implikasi Tertutupnya Pintu Ijtihad Terhadap Perkembangan Fikih dan Tradisi Penulisan Fikih

Terlepas dari kontroversi seputar tertutupnya pintu ijtihad di atas, ternyata klaim yang diberikan sebagian besar ulama pada abad pertengahan bahwa pintu jtihad telah tertutup, ternyata memberikan pengaruh yang cukup besar terhadap perkembangan fikih pada masa-masa berikutnya.

Di bawah ini, penulis akan mendiskusikan implikasi tertutupnya pintu ijtihad terhadap perkembangan fikih dan tradisi penulisan fikih pada saat itu.

1.Perkembangan fikih setelah tertutupnya pintu ijtihad

Pada kajian terdahulu telah ditunjukkan, pertumbuhan dan perkembangan fikih Islam, sangat terkait erat dengan kemajuan yang dicapai oleh ma-syarakat Islam dalam berbagai aspek kehidupan.Namun setelah kondisi nega-ra-negara Islam melemah dan secara perlahan hancur dengan jatuhnya Baghdad, fikih Islam juga mengalami kemunduran.[54]

---

[53]***I b I d*,**.hlm.120

[54]Lihat Rachmat Djatnika, "Perkembangan Ilmu Fikih di Dunia Islam", dalam ***Perkembangan Ilmu Fikih di Dunia Islam***, Husni Rahim (ed.), (Jakarta: Bumi Aksara, 1991), hlm. 13-14.

Sejak saat itu berkembanglah semangat *taqlīd*, dimana untuk menghadapi berbagai masalah hukum yang muncul, para ulama fikih kurang meng-gunakan daya pikirnya, melainkan lebih banyak mengikatkan diri pada pendapat-pendapat ulama pendahulunya. Seolah-olah, kondisi sosial yang mere-ka hadapi saat itu sama dengan kondisi sosial yang dihadapi guru-gurunya.

Penjelasan menarik Farouq Abu Zaid. Beliau mengungkapkan:

… Para fukaha memandang pendapat-pendapat para imam mazhabnya sebagai *nass-nass* (teks-teks) yang tidak bisa dirubah, digugat, atau diganti, bahkan seolah-olah merupakan ketentuan yang wajib dilaksanakan. Setiap *faqīh* (ahli fikih) wajib mengikuti saja ketentuan-ketentuan tersebut tanpa harus berijtihad atau menggunakan pikiran guna menggali hukum-hukum yang sesuai dengan kondisi masyarakat dan situasi zaman …[55]

Pendekatan yang dilakukan oleh ulama fikih masa itu dalam menyelesaikan persoalan-persoalan baru yang timbul di tengah-tengah masyarakat dengan merujuk kepada pendapat imam mazhab, menimbulkan kesenjangan baru antara fikih dengan realitas sosial. Pertanyaan yang relevan diajukan adalah, bagaimana fikih yang dipahami secara tekstual (merujuk pendapat imam mazhab) dapat menjawab berbagai persoalan berkembang.

Bisa diduga, jawaban yang dimunculkan fukaha tentu tidak bersentuhan dengan substansi masalah yang diajukan.Dikatakan tidak menyentuh karena sangat tidak logis

---

[55]Farouq Abu Zaid, ***op. cit.,*** hlm. 48-49.

produk pemikiran masa lalu yang dipengaruhi oleh *setting* sosial tertentu, digunakan untuk menyelesaikan persoalan hari ini yang muncul sebagai akibat kemajuan iptek.[56] Pada gilirannya fikih menjadi kehilangan daya tariknya karena tidak lagi memiliki daya *social control*, apa lagi daya *social engineering* (rekayasa sosial). Keadaan ini semakin diperburuk dengan munculnya pernyataan-pernyataan yang menyudutkan fikih yang datang dari penganut-penganut tarekat yang fanatik. Dalam pandangan mereka di antara tahapan-tahapan (*maqāmāt*) yang dilalui penganut tarekat adalah syari'at, ma'rifat, dan hakikat, dan syari'at dipandang sebagai tahapan yang paling rendah karena menyangkut hal-hal yang formal saja dan seolah-olah tidak memiliki dimensi batin.[57]

Para penulis sejarah fikih seringkali memberikan penjelasan yang seragam bahwa, dampak dari tertutupnya pintu ijtihad pada abad pertengahan adalah merebaknya semangat *taqlid* yang tidak hanya dianut oleh orang-orang awam, tetapi sudah menjalar kepada orang-orang yang dianggap 'alim (ulama).Akibat *taqlid*, para ulama masa itu tidak lagi mampu melahirkan karya-karya besar seperti yang dihasilkan pendahulunya.

---

[56]Dalam bukunya *Conflicts and Tensions*, Coulson menemukan ketegangan antara teori dan praktek dalam hukum Islam. Di antara faktor yang paling mendasar menurutnya adalah keengganan para fukaha untuk menduduki jabatan kadi.Akibatnya,fukaha seringkali memutuskan hukum terhadap sesuatu melalui deduksi Alquran dan Hadis, tanpa memperhatikan realitas.Lihat Coulson, ***Conflictsand Tensions in Islamic Jurisprudence,*** (Chicago:The University of Chicago Press,1969), hlm. 58-59. Naqiyah Mukhtar,"Ketegangan Antara Teori dan Praktek dalam Hukum Islam Menurut N. J. Coulson"dalam ***Islam Berbagai Perspektif,*** Sudarnoto Abdul Hakim (ed.), (Yogyakarta: PMI,1995), hlm. 81-96.

[57]Fazlur Rahman, ***loc. cit.***

Pernyataan di atas tidak seluruhnya benar, karena mengasumsikan bahwa hukum dapat berkembang secara mandiri, tanpa terkait dengan faktor lain. Padahal perkembangan hukum sangat ditentukan oleh tinggi rendahnya dinamika yang berkembang di masyarakat.

Jika peradaban manusia maju, sebagai konsekuensi logisnya, muncul persoalan baru yang tidak pernah terjadi sebelumnya yang segera membutuhkan jawaban hukum. Sebaliknya jika peradaban manusia mundur, maka persoalan baru tidak akan muncul, kalaupun ada , Jawabannya bisa diperoleh dengan merujuk karya-karya imam mazhab. Hal ini mungkin karena masalah tersebut memiliki kemiripan dengan masalah yang pernah terjadi sebelumnya. Berangkat dari sudut pandang di atas, lemahnya dinamika perkembangan pemikiran hukum pada abad pertengahan sebenarnya lebih disebabkan karena peradaban Islam sedang mengalami kemunduran yang sangat signifikan. Jatuhnya kota Baghdad pada tahun 1258 M ke tangan bangsa Mongol bukan saja mengakhiri Khilafah Abbasiyah di sana, tetapi juga merupakan awal dari masa kemunduran politik dan peradaban, karena Bagdad sebagai pusat kebudayaan dan peradaban Islam yang sangat kaya dengan khazanah ilmu pengetahuan itu ikut pula lenyap dibumihanguskan oleh pasukan Mongol.

Dengan demikian, implikasi tertutupnya pintu ijtihad yang menjadi penyebab lemahnya kreativitas ijtihad, bukan hanya disebabkan merebaknya semangat *taqlid* tetapi juga disebabkan oleh mundurnya peradaban Islam.Akumulasi dari dua faktor ini, hukum Islam mengalami kemunduran yang cukup berarti dibanding era-era sebelumnya.

Kendati demikian penting untuk dicatat, kemunduran hukum Islam tidak berarti aktivitas ijtiahad terhenti sama sekali. Ulama pada era ini masih tetap melakukan ijtihad walaupun dalam tingkat intensitas yang rendah. Melakukan tarjih berbagai pendapat dalam mazhab, membela mazhab dengan memperkuat dalil-dalil yang ada serta merumuskan dan menyempurnakan kaidah-kaidah usuliyyah.[58]

2. *Tradisi penulisan fikih pasca tertutupnya pintu ijtihad*

Literatur pendidikan Islam menunjukkan, fikih sejak masa awal sudah mendapatkan tempat yang istimewa dalam pendidikan Islam,karena kajiannya berkaitan dengan kehidupan praktis umat Islam sehari-hari.Namun penulis tidak menemukan data bahwa fikih telah ditulis sejak masa yang paling awal sampai datangnya Malik ibn Anas (93-179 H) dengan karyanya *al-Muwatta'*. Sebagai contoh dapat dikemukakan disini, walaupun dalam sejarah perkembangan fikih, fukaha tujuh Madinah cukup dikenal, namun mereka tidak meninggalkan karya yang dapat disaksikan sampai hari ini.Mungkin saja mereka ada menuliskan pikiran-pikiran fikihnya, namun karya tersebut tidak sampai pada kita.

Atas dasar inilah, mengapa Imam Malik disebut-sebut orang yang pertama menulis kitab hadis dengan sistematika bab fikih, bahkan sebagian pemikir menyebutnya sebagai kitab fikih-[59] yang pada masa Khalifah Abu Ja'far al-Mansur pernah diminta untuk dijadikan sebagai kitab pegangan resmi dalam bidang fikih.

---

[58]Muhammad al-Khudari, ***op. cit.***, hlm. 331-332.

[59]*Al-Muwatta'* secara harfiah bermakna mudah adalah salah satu metode penulisan hadis yang berdasarkan klasifikasi hukum Islam (*abwab fiqhiyah*) yang mencantumkan hadis-hadis *marfu'*, *mauquf* bahkan *maqtu'*

Setelah Malik, al-Syafi'i mengikuti tradisi penulisan fikih dan Usul fikih dengan menghasilkan karya yang cukup terkenal, yakni *al-Umm* dan *al-Risalah*.

Perkembangan selanjutnya menunjukkan, penulisan fikih semakin sering dilakukan oleh berbagai tokoh mazhab. Sebenarnya tidak hanya fikih, disiplin ilmu lain juga mengalami perkembangan penulisan yang cukup pesat seperti hadis, kalam, dan tafsir. Tentu saja fenomena berkembangnya tradisi penulisan ini seiring dengan kemajuan peradaban yang dicapai umat Islam sekaligus hasil dari interaksi yang positif dengan dunia luar.[60]

Walaupun sejak awal semua aliran fikih mendapat kedudukan yang sama dalam masjid-masjid yang menyediakan *halaqah-halaqah* fikih, tetap saja perkembangannya ditentukan oleh kecenderungan pemahaman keagamaan penguasa saat itu. Kaitannya dengan tradisi penulisan fikih, asumsi penulis menunjukkan, ketika satu aliran mendapat tempat di hati penguasa, maka karya fikih semakin banyak yang lahir.Karya fikih hanya bisa ditulis dengan baik jika didukung suasana yang kondusif.Sebaliknya, ketika aliran fikih berada dalam posisi yang terjepit, maka karya fikih sulit untuk lahir.

Menurut analisis sebagian penulis sejarah, fukaha Syafi'iyah dan teolog Asy'ariyyah pernah disingkirkan dari kehidupan sosial umat ketika mereka diusir dari daerah Khurasan oleh Wazir Saljuq al-Kunduri (w. 455 H./1063 M.). Namun pada masa Nizam al-Mulk (w. 485 H) mereka kembali mendapat tempat bahkan diberi

---

[60]lihat,Mehdi Nakosteen, ***History of Islamic Origins of Western Education A.D. 800-1350: With an Introduction to Medieval Muslim Education***, alih bahasa oleh Joko S. Khabar dan Supriyanto Abdullah, ***Kontribusi Islam atas Dunia Intelektual Barat: Deskripsi Analisis Abad Keemasan Islam***,(Surabaya:Risalah Gusti,1996), hlm.229-255.

kesempatan memimpin madrasah Nizamiyyah di Nisyafur. Di madrasah ini al-Juwaini (w. 478 H./1085 M.) mengembangkan potensi dirinya sehingga ia dapat melahirkan karya *al-Burhān fi Usūl al-Fiqh* dan kitab *al-Irsyād fi Usūl al-'Itiqād*. Pada masa selanjutnya, madrasah tersebut dipimpin al-Gazali (w. 505 H.).Ulama Syafi'iyah dan Asy'ariyah cukup produktif menghasilkan karya-karya besar, tidak hanya fikih tetapi juga kalam, filsafat, dan tasawuf.[61]

Dalam kaitannya dengan tradisi penulisan fikih, sampai pada paruh pertama abad pertengahan telah berkembang tiga bentuk penulisan fikih.Pertama, penulisan fikih bercampur dengan hadis dan fatwa sahabat dan tabi'in.Kedua, fikih ditulis secara terpisah dari hadis.Ketiga, fikih ditulis secara komparatif.[62] Dua metode terakhir ini seterusnya mengalami perkembangan yang semakin pesat, seperti juga akan dijelaskan nanti, pada paruh abad II H, banyak sekali kitab fikih yang ditulis untuk menjelaskan pemikiran satu mazhab. Fenomena penulisan fikih komparatif dan Usul Fikih juga termasuk salah satu bentuk perkembangan yang menarik untuk dikaji.

Menurut hemat penulis, di antara alat ukur yang dapat dipergunakan untuk melihat sejauh mana perkembangan satu ilmu adalah dari sisi kuantitas karya-karya ilmiah lahir dalam setiap masa dan seberapa jauh pula terjadi pengembangan dan kritikan yang muncul dari karya-karya sebelumnya. Dua sudut pandang ini penting

---

[61]George Makdisi, ***op. cit.***, hlm. 31. Bandingkan Mehdi Nakosten, ***op. cit.***, hlm. 52-55. .

[62]Karya yang paling akhir tentang metode komparatif datang dari Wahbah al-Zuhaili yang menulis *al-Fiqh al-Islāmīwa Adillatuhu* dan *Usūl al-Fiqh al-Islāmī*yang diterbitkan oleh Dar al-Fikr, tahun 1986.

untuk mengukur kreatifitas ulama pada satu masa.Di bawah ini akan ditunjukkan kitab-kitab yang lahir sejak abad I H-IV H baik dalam bidang fikih ataupun usul fikih.

Tabel I

Kitab-Kitab Fikih dan Usul Fikih Yang Lahir Antara Abad I-III H.

No.	Penulis	Tahun Wafat	Nama Kitab	Mazhab
1	Abu Hanifa	150/767	*Al-Fiqh al-Akbar*	Hanafi
2	Abu Yusuf	182/798	*Kitāb al-Athar* *Kitāb al-Kharāj*	
3	Al-Syaibani	189/804	*Al-Asl Kitāb al-Buyū' wa al-Salām Al-Jamī' al-Kabīr* *Kitāb al-Makhārij fi al-Hiyāl* *Kitab as-Siyār al-Kabīr*	
4	Malik	179/795	*Al- Muwattā'*	Maliki
5	At-Tanukhi	240/854	*Al-Mudawwana al-Kubrā*	
6	Syafi'i	204/820	*Ikhtilāf al-Hadīth* *Al-Risālah* *Al-Musnad* *Al-Umm*	Syafi'i
7	Al-Muzani	264/878	*Mukhtasar*	
8	Ibn Hanbali	241/855	*Musnad*	Hanbali

Sumber: John Makdisi, "Islamic Law Bibliography", ***Bulletin du C.E.D.E.J.***, 1981

Tabel II

Kitab-Kitab Fikih Yang Lahir Antara Abad IV-X H.

No.	Penulis	Tahun Wafat	Nama Kitab	Mazhab
1	Al-Tahawī	321/933	*Al-Mukhtasar fi al-Fiqh*	Hanafi
2	Al-Kharkhī	340/933	*Risalā fi al-Usūl*	
3	Al-Jassās	370/981	*Syarh Kitāb Adab al-Qādī*	
4	Samarqandī	373/983	*Fatāwā al-Nawāzil*	
5	Al-Quduri al-Bagdadi	428/1037	*Matn al-Mu'āmalāt*	
6	Al-Dabūsī	430/1039	*Ta'sīs al-Nazar*	
7	Al-Bazdawi	482/1089	*Kanz al-Usūl ilā Ma'rıfah al-Usūl*	
8	Sarakhsī	483/1090	Kitāb *al-Mabsūt* *Syarh Kitāb al-Siyār al-Kabīr*	
9	Al-Nasafi	537/1142	*Talibāt al-Talāba*	
10	Mansur al-Samarqandī	538/1144	*Kitāb Tuhfah al-Fuqahā*	
11	Al-Kasani	587/1191	*Badā'i al-Sanā'I*	
12	Al-Marginani	593/1197	*Matn Bidayāt al-Mubtadi'* *Al-Hidayāh: Syarh Bidayāt al-Mubtadi'*	
13	Al-Ustrusani	632/1234	*Jāmi' Ahkām al-Sigar*	
14	Al-Mausilī	683/1284	*Al-Ikhtiyār li Ta'līl al-Mukhtar*	
15	Al-Nasafi	710/1310	*Kanż al-Daqā'iq fi al-Furū'*	
16	Ibn Humam	861/1457	*Fath al-Qadir*	
17	Qayrawani	386/996	*Al-Risalā*	Maliki
18	Al-Baji	474/1081	*Al-Muntaqa: Syarh al-Muwatta'*	
19	Ibn Rusyd	595/1198	*Bidayat al-Mujtahid wa Nihayāt al-Muqtasīd*	
20	Ibn al-Hajib	646/1249	*Kitāb al-Muntahā*	
21	Al-Qarafi	684/1285	*Kitāb Anwār al-Burūq* *Kitāb al-Ihkām fi Tamyīz al-Fatawi* *Mukhtasar Tanqīh al-Fusūl*	
22	Al-Ansārī	725/1323	*Idrār al-Surūq*	
23	Ibn Juzay	741/1340	*Al-Qawānīna al-Fiqhiya*	
24	Al-Ijī	756/1355	*Al-'Adudiyā*	
25	Khātib ibn Ishaq	767/1365	*Al-Mukhtasar*	
26	Al-Syatibī	790/1388	*Al-Muwāfaqāt*	

			Kitab al-I'tisam	
27	Ibn Farhun	799/1397	*Tabsirāt Hukkam*	
28	Al-Jurjani	816/1413	*Syarh Syarh Mukhtasar*	
29	Ibn Asim	829/1426	*Matn al-Asmiyā*	
30	Al-Mawardi	450/1058	*Kitāb al-Ahkām al-Sultaniya*	Syafi'i
31	Al-Syirazi	476/1083	*Al-Lumā' fi Usūl al-Fiqh* *Al-Muhazżab*	
32	Al-Juwaini	478/1085	*Kitab al-Waraqāt* *Al-Burhān fi Usūl al-Fiqh*	
33	Abu Syuja'	500/1106	*Gayāt al-Ikhtisār* *Kitāb al-Taqrīb*	
34	Al-Gazali	505/1111	*Ihyā 'Ulūm al-Dīn* *Al-Mustasfā min 'Ilm al-Usūl*	
35	Al-Rafi'i	623/1226	*Fath al-'Azīz (Syarh al-Wajīz)*	
36	Al-Amidi	631/1233	*Kitāb al-Ihkām fi Usūl al-Ahkām*	
37	'Iz al-Din 'Abd al-Salam	660/1262	*Qawā'īd al-Ahkām fī Masālih al-Anām*	
38	Al-Nawawi	676/1278	*Majmū' Syarh al-Muhazzab* *Minhāj al-Tālibīn*	
39	Al-Subki	756/1355	*Al-Fatāwā* *Takmilāt al-Majmū'*	
40	Al-Asnawi	772/1370	*Nihayāt al-Su'ūl*	
41	Al-Taftazani	791/1389	*Syarh 'alā Syarh al-Mukhtasar*	
42	Al-Mahalli	864/1459	*Syarh 'alā Matn Jami' al-Jawāmi'* *Syarh Minhaj al-Talibin*	
43	Abu Ya'la al-Farra	526/1133	*Al-Ahkām al-Sultaniyah*	Hanbali
44	Ibn Qudama'	*620/1223*	*Al-Mugnī* *Rawdat al-Nazīr* *Al-'Umdat al-Fiqh*	
45	Ibn Taymiya	*728/1328*	*Al-Fatāwa al-Kubrā* *Siyāsa al-Syar'iya*	
46	Al-Bagdadi	*739*	*Qawa'id al-Usul*	
47	Ibn Qayyim	*751/1350*	*I'lām al-Muwaqqi'īn* *Zad al-Ma'ād*	
48	Ibn Rajab	*795/1393*	*Al-Qawā'īd fi al-Fiqh*	
49	Al-Ba'li al-Dimasqiy	*803*	*Ikhtiyarāt al-Fiqhiyah*	
50	Al-'Ulaymi	*927/1521*	*Al-Manhaj al-Ahmad*	
51	Al-Hilli	*676/1277*	*Al-Mukhtasar al-Nāfi'* *Syarh al-Islām*	*Syi'ah Isna*

				Asyari-yah
52	*Al-Tamimi al-Qadi*	*763/974*	*Da'āim al-Islām* *Kitab al-Iqtisar*	*Syi'ah Zaydiyah*
53	*Ibn Hazm*	*456/1064*	*Al-Ihkām fi Usūl al-Ahkām* *Al-Muhalla* *Al-Nubzah fi Usul al-Fiqh al-Zahiri*	*Zahiri*

Sumber: John Makdisi, Islamic Law Bibliography, ***Bulletin du C.E.D.E.J.***, 1981

Secara eksplisit, data di atas menunjukkan, tradisi penulisan fikih dalam sejarah hukum Islam tidak pernah terhenti kendati klaim tertutupnya pintu ijtihad dan merabaknya fenomena *taqlid* cukup melanda dunia Islam.Jelas sekali dari tabel di atas tampak setiap abad selalu diisi oleh ulama fikih dengan karyanya, walaupun kritik yang sering diajukan adalah karya-karya tersebut tidak lagi orisinil untuk tidak mengatakan hanya mengulangi dan mempertegas pemikiran imam mazhab.

Penelaahan karya-karya ulama abad pertengahan akan membawa orang-orang yang berminat dalam kajian hukum Islam kepada kesimpulan bahwa sejarah hukum Islam adalah sebuah proses kreatif, kritis, dinamis, dan progresif dalam rangka menyempurnakan bangunan hukum Islam dan metodologinya agar tetap relevan dengan perkembangan zaman.

Jika diamati, munculnya karya-karya tersebut di atas dalam jumlah yang cukup besar disebabkan oleh kuatnya tradisi tulis menulis yang dimiliki oleh para ilmuan muslim. Dalam karyanya yang lain Franz Rosenthal menunjukkan bahwa ilmuan muslim selalu mencatat kuliah-kuliah yang diha-dirinya. Tidak itu saja, mereka juga

telah membuat catatan-catatan atau ring-kasan-ringkasan dari buku yang selesai dibaca.Catatan-catatan (*ta'liqat*) itu sangat berguna dalam penulisan sebuah kitab pada masa berikut-berikutnya.[63]

Catatan-catatan tersebut terasa sangat penting ketika seorang tokoh belum selesai menuliskan karyanya ketika ia meninggal dunia. Kitab *al-Masa'il* karya Hunayn baru saja siap sebagian untuk diterbitkan ketika pengarangnya meninggal dunia, kemudian diselesaikan oleh Hubays berdasarkan *turus* dan *musawwadat*; kertas berisi catatan untuk rancangan pertama karya tersebut.[64]

Rosenthal juga menjelaskan bahwa bentuknya yang sangat sederhana penyebutan sumber kutipan juga sudah dimulai dengan cara mengutip teks lengkap, atau versi singkat dari penggalan yang dirujuk.[65] Di dalam karya al-Muzanni (w. 264 H.) atau karya al-Juwaini (w. 478 H.) akan banyak ditemukan ungkapan **قال الشافعي** atau **قال الامام** . Yang menunjukkan bahwa teks atau pernyataan tersebut dikutip dari Imam al-Syafi'i. Ini dilakukan, karena tidak ada cara lain untuk menjelaskan kutipan tersebut.

Tradisi penyebutan seperti *qala al-imam* atau *qala al-syafi`i* disamping menunjukkan sumber informasi juga mengindikasikan satu bentuk penghormatan yang ditunjukkan seorang murid kepada gurunya. Namun ini tidak berarti membuat mereka menerima begitu saja pernyataan Syafi`i, dalam tingkat tertentu – seperti yang akan

---

[63]Franz Rosenthal, ***The Technique and Approach of Muslim Scholarship***, alih bahasa oleh Ahsin Muhammad, ***Etika Kesenjangan Muslim dari al-Farabi hingga ibn Khaldun***, (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 20-21.

[64]***Ibid.***

[65]***Ibid.***, hlm. 92.

ditunjukkan pada kajian-kajian berikutnya- ternyata mereka juga memiliki keberanian untuk meninjau kembali, mengkoreksi, menyempurnakan bahkan menolak beberapa pendapat al-Syafi`i.

Disinilah dapat ditarik satu pelajaran berharga, ternyata sarjana-sarjana Islam klasik berhasil dengan baik menjalin hubungan antara etika atau adab dalam menuntut ilmu dengan otonomi keilmuan. Lebih menarik dari itu, para imam (guru) sangat menghargai sikap muridnya bahkan menganjurkan untuk selalu mandiri dalam berpikirr.Ini terlihat dari pernyataan-pernyataan imam mazhab yang sangat membenci sikap taqlid. Mereka manyuadari sikap taqlid tidak saja mematikan kreatifitas seseorang tetapi lebih besar bahayanya dari itu adalah, tidak berkembangnya ilmu pengetahuan itu sendiri.

Kendati catatan kaki belum ditemukan pada karya-karya sarjana Islam pada masa awal sampai pada paruh pertama abad pertengahan, catatan pinggir yang merupakan ruang kosong yang telah disediakan penulis untuk catatan-catatan tambahan sudah cukup dikenal.

Pada ruang kosong inilah biasanya murid-murid imam mazhab memberi catatan-catatan tambahan apakah dalam rangka memberi komentar singkat, mengkritik atau hal-hal yang menuntut penjelasan lebih lanjut Di duga, tradisi inilah yang mendasari munculnya tradisi penulisan *syarah* pada masa –masa berikutnya.

BAB III

IJTIHAD DAN *TAQLID* DALAM MAZHAB SYAFI`I

A. Sejarah Terbentuknya Mazhab Syafi'i

Salah satu di antara berbagai mazhab yang cukup berkembang pesat dan banyak dianut oleh kalangan umat Islam di berbagai belahan negara muslim dewasa ini adalah Mazhab al-Syafi'i (Syafi'iyyah). Pemikiran hukum mazhab tersebut dirintis oleh Imam Muhammad ibn Idris al-Syafi'i (w. 204H).[1]

Al-Nahrawi dalam kitabnya *al-Imam al-Syafi'i fi Mazhabaihi al-Qadim wa al-Jadid* telah membagi sejarah pertumbuhan dan perkembangan mazhab al-Syafi'i kepada empat periode. Periode pertama adalah persiapan, periode kedua merupakan

[1]Imam al-Syafi'i lahir di Ghazzah- ada yang menyebutnya di Asqalan dan Yaman- pada tahun 150 H. Kemudian ia dibawa ibunya ke Makkah ketika berumur dua tahun. Jumhur ulama menyatakan bahwa al-Syafi'i adalah keturunan Suku Quraisy sehingga ia disebut al-Muttalibi. Silsilahnya bertemu dengan silsilah Nabi Muhammad pada 'Abd al-Manaf.Atas dasar inilah sebutan *'Alim Quraisy* yang disetir beberapa hadis selalu disebutkan untuk al-Syafi'i jelas sekali berkenaan dengan nasabnya tersebut.Lengkapnya nasab al-Syafi'i adalah Muhammad ibn Idris al-Abbas ibn Usman ibn Syafi'i ibn al-A'ib ibn Ubai ibn Yazid ibn Hasyim ibn Muttalibi ibn 'Abd al-Manaf. Pendidikannya diawali dengan belajar di *Kuttab* dan berkat kecerdasan dan ketekunannya ia selesai menghapal al-Qur'an ketika masih berusia 7 tahun. Pada usia 13 tahun, sebagian riwayat menyebut usia Syafi'i 23 tahun, ia berguru kepada Malik dan dapat pula menghafal *Muwatta'*. Karena kecerdasan dan kekuatan hafalannya al-Syafi'i, ia diizinkan Malik untuk memberi fatwa. Lebih luas lihat, Taj al-Din al-Subki, *Tabaqat al-Syafi'iyah al-Kubra*, (Mesir: Isa al-Babi al-Halabi, 1964), Juz.I, hlm. 198-199; Lihat juga 'Abd al-Halim al-Jundi, *al-Imam al-Syafi'i: Nasir al-Sunnah wa Wadi' al-Usul*, (t.tp.: Dar- al-Qalam, 1966), hlm. 40; Lihat juga, Abu Zahrah, *al-Syafi'i Hayatuhu wa 'Asruhu, Arauhu, wa Fiqhuh*, (Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 1948).

pertumbuhan dengan lahirnya mazhab *al-qadim*, selanjut-nya periode kematangan dan kesempurnaan pada mazhab *al-jadid*, dan periode terakhir adalah pengembangan dan pengayaan.[2] Kerangka tersebut akan penulis pergunakan untuk melihat sejarah terbentuknya mazhab al-Syafi'i.

1. *Priode Persiapan*

Periode ini berlangsung sejak wafatnya Imam Malik tahun 179 H. sampai dengan kedatangannya yang kedua ke Bagdad tahun 195 H. Setelah Imam Malik wafat, al-Syafi'i telah berubah dari dunia keilmuan ke dunia praktis. Namun dunia ini tidak berarti semangat keilmuannya berkurang, malah sebaliknya selama di Yaman al-Syafi'i memperoleh banyak pengalaman yang memperkaya khazanah keilmuannya. Di samping itu melalui diskusi-diskusi dengan tokoh utama mazhab Hanafi, Muhammad ibn al-Hasan al-Syaibani ia dapat pula mengenali aliran *ahl al-ra'y* secara dekat, memperluas wawasan, serta mematangkan pemikiran kepribadiannya.[3]

Kegiatan ilmiah al-Syafi'i lainnya adalah mengajar di Masjid al-Haram (tahun 184 H.)Aktivitas mengajar menuntutnya meningkatkan kualitas keilmuannya di samping mempertajam analisisnya.Kehadiran ulama dari berbagai wilayah, khususnya musim haji, memberi peluang terjadinya *muzakarah*.

---

[2]Al-Nahrawi, *al-Imam al-Syafi'i fi Mazhabaihi al-Qadim wa al-Jadid*, (t.tp.: t.p. , 1994) , hlm. 433.

[3]Lahmuddin Nasution, *Qawl Qadim dan Qawl Jadid Muhammad ibn Idris al-Syafi'i (w. 204 H): Suatu Studi Tentang Dinamika Hukum Islam Dalam Mazhab al-Syafi'i dan Relevansinya Dengan Pembaharuan Hukum Islam*, Disertasi Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah 1998, (belum diterbitkan), hlm. 55.

Akumulasi dari aktivitas ilmiahnya, seperti yang disimpulkan oleh al-Nahrawi, merupakan faktor penting yang mendorong dan sekaligus membantu al-Syafi'i membentuk suatu mazhab fikih tersendiri.

2. Periode Pertumbuhan

Tahun 195 H., pada saat kedatangannya yang kedua ke Bagdad, sampai dengan tahun 199 H. saat ia pindah ke Mesir, bisa disebut sebagai periode pertumbuhan bagi mazhab al-Syafi'i. Ketika al-Syafi'i datang kembali ke Bagdad (195 H.), ia tidak datang sebagai penuntut ilmu, melainkan sebagai ulama yang telah matang dengan konsep serta pemikiran-pemikirannya sen-diri[4] Di Irak inilah – menurut sebagian penulis sejarah fikih al-Syafi'i menulis *al-Risalah* dan *al-Hujjah*,[5] serta memperkenalkan pemikiran barunya.

Tampaknya, masa ini merupakan masa ujian paling berat bagi al-Syafi'i dalam menegakkan konsep dan pemikiran fiqhnya.Majelis pengajarannya segera menarik perhatian berbagai kalangan.Banyak ulama dengan latar belakang dan

---

[4]Di duga dalam tempo 9 tahun di Makkah,, setelah "memperoleh" fiqh Irak (fiqh *ahl al-ra'y*), Imam al-Syafi'i merasa perlu untuk merumuskan metode *istinbat* sendiri. Dialog fiqh Madinah (*ahl al-hadis*) dan fiqh Irak (*ahl al-ra'y*) yang terjadi dalam pemikirannya ternyata menghasilkan sintesa baru. Para penulis sejarah hukum Islam sering menyebut bahwa al-Syafi'i dengan pemikiran fiqhnya ingin mendamaikan dua Kitab *ahl al-hadis* dan *ahl al-ra'y* yang bertentangan.

[5]*Al-Risalah* ditulis dilatarbelakangi oleh permintaan 'Abd al-Rahman ibn Mahdi (w. 813-814 M.) kepada al-Syafi'i agar menulis sebuah karya yang berkaitan dengan fatwa-fatwa hukum dari al-Qur'an, tentang laporan-laporan sejarah yang sah berkenan dengan fatwa-fatwa tersebut, tentang *ijma*`,serta menjelaskan doktrin-doktrin yang diambil dari al-Qur'an dan Sunnah Nabi. Untuk menjawab surat itu, al-Syafi'i menulis *al-Risalah*. Tentang ibn Mahdi lihat al-Khatib al-Bagdadi, *Tarikh Bagdad*, (Kairo: as-Sa'adah, 1931), Juz.X, hlm. 240-248.

keahlian yang berbeda, ahli hadis, fiqh, bahasa, dan sastra hadir di majelis itu dan masing-masing memperoleh manfa'at dari al-Syafi'i.[6]

Pendapat dan fatwa-fatwa fiqh yang dikemukannya pada periode ini dikenal dengan sebutan *qawl al-qadim*. Selama kira-kira dua tahun berada di Bagdad ia berhasil menyusun dan mendiktekan Kitab *al-Risalah* dalam bidang usul fikih dan *al-Hujjah* dalam bidang fikih. Kitab *al-Hujjah* inilah yang menjadi rujukan bagi *qawl al-qadim* al-Syafi'i yang selanjutnya diriwayatkan oleh beberapa muridnya di Bagdad.[7]

3. Periode Kematangan al-Jadid

Setelah berhasil memperkenalkan "mazhab baru"-nya[8] di Baghdad, al-Syafi'i kembali ke Makkah dan terus mengajar serta mengembangkan pemikirannya di kota suci itu. Dan pada tahun 198 H, Imam Syafi'i pindah ke Mesir disebabkan pada waktu itu Baghdad dipegang oleh khalifah al-Makmun yang dalam pemerintahannya banyak melibatkan orang-orang Persia, sehingga al-Ma'mun cenderung pada faham Mu'tazilah yang cenderung bersifat filosofis. Sedangkan al-Syafi'i menjauhi faham tersebut.

---

[6]Al-Nahrawi, *op. cit.*, hlm. 435-436.

[7]Lahmuddin Nasution, *op. cit.*, hlm. 57.

[8]Agaknya al-Syafi'i tidak pernah menyatakan secara eksplisit bahwa pemikir-an fikihnya di Baghdad disebutnya dengan *al-jadid*. Istilah ini muncul setelah murid-muridnya mengumpulkan, menuliskan, dan meriwayatkan pemikiran fikihnya.Mu-rid-murid al-Syafi'i yang meriwayatkan *qaul al-jadid* adalah al-Buwaiti (w. 231 H.), Harmalah (w. 241 H.), al-Rabi' al-Jizi (w. 257 H.), al-Muzani (w. 264 H.).Melalui me-rekalah mazhab al-Syafi'i terus berkembang.Lihat al-Nahrawi, *op. cit.*, hlm. 443.

Masa yang dilalui al-Syafi'i di Mesir itu relatif pendek, tetapi sangat berarti dalam pengembangan mazhabnya. Di sana ia senantiasa sibuk melakukan istimbat hukum yang membuat pemikiran fikihnya memiliki argumentasi (dalil-dalil) yang kuat. Akibat dari penemuan barunya dalam metode *istinbat* serta dipengaruhi oleh perkembangan sosial politik masyarakat Mesir, ia menyatakan *ruju'*, meninggalkan beberapa pendapat lama yang telah dikemukakannya di Bagdad dan mengubahnya dengan fatwa yang baru (*qawl al-jadid*).[9]

Dengan demikian, pada periode ini pemikiran fikih al-Syafi'i mencapai tingkat kematangan.Pemikiran al-Syafi'i telah berhasil merumuskan metode ijtihadnya serta menata langkah-langkah yang harus ditempuh murid-muridnya dalam menyelesaikan kasus-kasus hukum.Dampaknya adalah para ulama Syafi'iyyah tidak lagi mengalami kebingungan dalam melakukan ijtihad,[10] sehingga pada periode selanjutnya, seperti terlihat nanti, banyak kitab mazhab al-Syafi'i yang lahir baik berkenaan dengan fikih atau usul fikih.

4. Periode Pengembangan dan Pengayaan

Periode ini berlangsung sejak wafatnya al-Syafi'i sampai pertengahan abad kelima Hijriyah.Para murid dan penerus mazhab al-Syafi'i dari berbagai generasi (*tabaqat*) yang telah mencapai derajat ijtihad dalam keilmuannya terus melakukan *istinbat* hukum untuk masalah-masalah yang dihadapi.

Pada masa ini juga muncul kecenderungan baru dalam bidang fiqh.Para ulama Syafi'iyyah mulai mencoba melakukan prediksi terhadap masalah-masalah yang mungkin muncul (masalah *fardiyyah*).Tidak itu saja, mereka juga melakukan

---

[9]Lebih luas lihat, Lahmuddin Nasution, *op. cit.*, hlm. 57.

[10]Al-Nahrawi, *op. cit.*, hlm. 436-437.

kajian ulang terhadap fatwa-fatwa imamnya.Dalil-dalil yang telah dirumuskan oleh imam mazhab diuji kembali validitas dan keakuratannya.Sedangkan untuk masalah-masalah tertentu yang terdapat dua atau lebih fatwa yang berbeda, mereka melakukan *tarjih* setelah menelusuri dalilnya masing-masing.[11]

Mereka inilah yang pada perkembangan berikutnya memainkan peranan penting dalam membela, melengkapi, mengembangkan, dan terus meyebarkan mazhab Syafi'i. Satu hal yang juga cukup menarik untuk dicermati, para ulama Syafi'iyyah cukup produktif dalam menghasilkan karya-karya tulis, baik berupa Kitab, *risalah*, *ta'liq*, *matan*, *mukhtasar*,ataupun *syarh*.

Sampai pada abad pertengahan, paling tidak murid-murid Imam Syafi'i menuliskan pemikiran fikihnya dalam tiga bentuk, yaitu: *ikhtisar (*meringkaskan), *syarah* (memberi penjelasan), dan dilanjutkan pada masa berikutnya dengan menulis *hasyiyah*(komentar atas komentar). Kitab *al-Umm* diringkaskan (*ikhtisar*) oleh al-Muzanni (w. 264 H.) agar kitab tersebut lebih mudah dipahami.Kitab ini dikenal dengan sebutan *Mukhtasar al-Muzanni*. Sepanjang pengetahuan penulis, belum ada murid atau pengikut mazhab Syafi'i yang langsung men*syarah*kan kitab *al-Umm*. Hemat penulis, ini disebabkan karena *al-Umm* sendiri adalah sebuah kitab fikih yang sangat luas dalam memberikan penjelasan-penjelasan.[12]

Selanjutnya, kitab *Mukhtasar al-Muzanni* diberi *syarah* oleh al-Mawardi (w. 450 H.) dalam kitabnya yang berjudul *al-Hawi al-Kabir*.Yang menarik dari kitab *syarah* ini adalah, banyak persoalan fikih yang dijelaskan Mawardi ber-beda dengan

---

[11]Lahmuddin Nasution, *op. cit.*,hlm. 62.

[12]Al-Muzanni, *Muqaddimah Mukhtasar al-Muzanni* pada *al-Hawi al-Kabir fi al-Fiqh Imam Syafi'i*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994), Juz.I, hlm. 7.

Muzanni (penulis *ikhtisar*) dan al-Syafi'i sendiri (penulis *al-Umm*).Padahal *Mukhtasar al-Muzanni* adalah kesimpulan-kesimpulan al-Syafi'i dalam *al-Umm* yang diungkap dengan bahasa yang ringkas dan padat.Seharusnya, penjelasan (*syarah*) tidak jauh berbeda dari *al-Umm* sendiri.Ini menunjukkan adanya dinamika pemikiran fikih yang berkembang pada masa itu.*Al-Umm* juga diringkaskan (*ikhtisar*) oleh Imam al-Haramaini (w. 478 H.) dengan kitabnya yang berjudul *al-Nihayah*. Demikian juga Imam al-Gazali (w. 505 H.) juga meringkaskan kitab al-Syafi'i yang diberi nama*al-Basit*, *al-Wasit*,dan *al-Wajiz*. Al-Gazali juga mengkhususkan diri untuk menulis kesim-pulan-kesimpulan fikih al-Syafi'i dalam sebuah kitab *al-Khulasah*.Khussus kitab al-Gazali yang bernama *al-Wajiz* telah di*syarah* oleh Imam Rafi'i (w. 623 H.) dengan kitab yang bernama *al-'Aziz*.[13]

Bagaimanapun ringkasnya karya Imam al-Gazali yang bernama *al-Khulasah*, Rafi'i memandang kitab tersebut perlu di*ikhtisar*kan ke dalam sebu-ah kitab yang bernama *al-Muharrar*.Imam al-Nawawi merasa perlu untuk lebih meringkaskan *al-Muharrar* serta memberikan tambahan penjelasan yang dianggap penting sehingga lahirlah karyanya yang bernama *Minhaj al-Talibin*.

Kitab *Minhaj al-Talibin* termasuk kitab yang paling banyak diberi *syarah* oleh generasi Syafi'iyyah berikutnya, seperti Ibn Hajar al-Haitami (w. 974 H.) dengan kitab *Tuhfah* (10 jilid), Imam Ramli (w. 1004 H.) dengan kitab *al-Nihayah* (18 jilid), Imam Zakaria al-Ansari (w. 926 H.) dengan kitab *Minhaj* (6 jilid), Imam

[13]Siradjuddin Abbas, *Sejarah dan Keagungan Mazhab Syafi'i* (Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 1995), hlm. 146-147. Lihat juga; Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning: Pesantren dan Tarekat*, (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 118-120.

Khatib Syarbaini dengan *Mugni al-Muhtaj* (14 jilid), dan Jalal al-Din al-Mahalli (w. 864 H.) dengan kitab *Kanz al-Ragibin*.[14]

Tidak kalah menariknya, generasi Syafi'iyyah tidak hanya berhenti membuat *ikhtisar* atau *syarah* terhadap satu jenis kitab.al-Nawawi misalnya, telah men*syarah* kitab *al-Muhazzab* karya al-Syirazi (w. 476 H.) dengan nama *Majmu' Syarah al-Muhazzab* yang terdiri dari 23 jilid versi *Dar al-Fikr*.

Demikian juga dengan Imam Zakaria al-Ansari telah men*syarah* kitab *al-Raud* karya Ibn Muqri dengan nama*Asnal Matalib*. Ibn Hajar al-Haitami ju-ga memberikan *syarah* terhadap kitab *al-Irsyad* karya Ibn Muqri dengan kitab yang bernama *Fathul Jawad* dan juga kitab *al-Imdad*.[15] Tradisi *syarah* menunjukkan transmisi keilmuan antara satu generasi mazhab dengan generasi berikutnya tidak pernah terputus.

Jelaslah bahwa tradisi penulisan Kitab *syarh* juga dapat dijadikan bukti kuantitatif mengenai tingginya kreativitas ulama mazhab Syafi'i dalam melahirkan kitab fikih. Hal ini juga menunjukkan betapa mereka cukup responsif terhadap fenomena yang berkembang di tengah-tengah masyarakat. Agaknya terlalu pagi untuk menyatakan bahwa pernyataan di atas sebagai isyarat tertutupnya pintu ijtihad seperti yang dituduhkan sebagian penulis tidak terbukti sama sekali.

B.Pandangan Imam al-Syafi'i Terhadap Ijtihad dan Taqlid

Seperti yang telah disebut di muka, al-Syafi'i ada menyatakan bahwa setiap peristiwa yang terjadi dalam kehidupan setiap muslim, pasti terdapat ketentuan

---

[14]Martin Van Bruinessen, *Ibid*.
[15]*Ibid*.

hukumnya atau indikasi yang mengacu pada adanya ketentuan hukum tersebut. Jika ketentuan hukum itu disebutkan, maka harus diikuti.Jika tidak, maka haruslah dicari indikasi yang mengacu pada ketentuan hukum tersebut dengan melakukan upaya ijtihad.Ijtihad yang dimaksud dalam konteks ini adalah *al-Qiyas*.[16]

Dari ungkapan di atas, tampak al-Syafi'i menyadari tidak semua peris-tiwa yang terjadi di dunia ini disebutkan al-Qur'an secara eksplisit hukum-nya. Karena al-Qur'an bukan Kitab hukum yang berbicara secara lengkap,dan detail .Al-Qur'an hanyalah sumber hukum (*masdar al-hukm*) yang berbicara secara global. Namun al-Syafi'i menyakini bahwa seluruh peristiwa yang muncul dapat dicarikan jawaban hukumnya melalui al-Qur'an.Baginya, ini sangat penting untuk menegaskan bahwa syari'at Allah itu sangat sempurna.Ia menawarkan ijtihad yang diidentikkannya dengan *al-Qiyas*.

Di dalam *al-Risalah* al-Syafi'i menyatakan yang artinya :

"Maka ijtihad selamanya hanya boleh dilakukan untuk mencari sesuatu (hukum suatu peristiwa).Mencari sesuatu itu hanyalah dapat ditemukan dengan menggunakan al-Qiyas.[17]

Al-Syafi'i tidak hanya menegaskan pentingnya ijtihad untuk menye-lesaikan masalah-masalah hukum yang secara eksplisit tidak disebut al-Qur'an, tetapi ia juga telah merumuskan langkah-langkah ijtihad yang harus ditempuh seorang mujtahid. Baik al-Juwaini maupun al-Gazali menyimpul-kan langkah-langkah operasionalisasi ijtihad al-Syafi'i sebagai berikut,pertama, *Nass-nass al-Kitab,* kedua, *Nass-nasskhabar mutawatir*, ketiga, *Ijma'* ulama terdahulu, keempat, *Nass-nass khabar*

---

[16]Al-Syafi'i, *al-Risalah,* (Beirut: Dar al-Fikr, 1309 H.), hlm. 477.
[17]*Ibid.*, hlm. 220.

ahad, kelima, Tunjukan *zahir* al-Qur'an dan al-Sunnah, keenam, Qiyas dengan memperhatikan urutan, Kaidah-kaidah *kulliyah,* Cakupan *nass* atau *ijma'* , *Qiyas mukhil* ,dan *Qiyas al-Syabah*[18]

Agaknya upaya ini dilakukan al-Syafi'i untuk memberikan kemudahan kepada pengikut-pengikutnya untuk melakukan ijtihad, walaupun dalam prakteknya bisa jadi urutan-urutan di atas tidak terpenuhi. Seperti apa yang disebut al-Gazali, *ijma'* haruslah didahulukan dari khabar, sebab penggunaan khabar tersebut sendiri bersandar pada *ijma'. A*rtinya, khabar itu dijadikan sebagai *hujjah* adalah karena para sahabat telah bersepakat (*ijma'*) untuk mengamalkannya.[19]

Al-Gazali juga menambahkan dalam menghadapi masalah, pertama sekali seorang mujtahid harus memperhatikan *al-nafyu al-asali.*[20]Sebelum mencari dalil-dalil *sam'i* yang mengubahnya.Dalam penelusuran dalil-dalil ia harus mendahulukan *ijma'* atas Kitab dan Sunnah.Khusus untuk masalah yang ada *ijma'*, pencarian pada Kitab dan Sunnah, tidak diperlukan lagi.

Sebagian pengamat menilai bahwa al-Syafi'i telah memberikan kontribusi yang besar dalam konstruksi metodologi hukum Islam.[21]Di samping merumuskan kerangka teoritisnya, al-Syafi'i juga menyiapkan langkah operasional yang harus dilalui seorang mujtahid. Disinilah penulis melihat visi yang jauh ke depan dari al-

---

[18]Al-Juwaini, *al- Waraqat* pada *al-nafahat `ala Syarah al-Waraqat* (Singapura: al-Haramain, tt.) hlm.119 .

[19]*Ibid.*

[20]*Al-Nafy al-Asali* berarti tidak adanya kemampuan atau aturan hukum sebelum diturunkan syari'ah.

[21]Noel J. Coulson ada menyatakan *Islamic legal scholarship has adequately recognised ash-Syafi'i's role as the father of muslim jurisprudence*. Lihat N.J. Coulson, *A History of Islamic Law*, (Edinburgh:Edinburgh University Press: 1964), hlm. 61.

Syafi'i, bahwa masalah yang dihadapi generasi sesudahnya jauh lebih kompleks. Dengan motivasi ijtihad dan ke-rangka metodologi yang dirumuskan, masalah-masalah tersebut dapat diatasi.

Namun demikian, sebagian penulis juga melihat bahwa apa yang diha-silkan al-Syafi'i harus dibayar mahal dengan mengorbankan sifat keragaman dan kedinamisan hukum Islam, walaupun tentu saja ini akibat yang tidak diduga al-Syafi'i. Noel J. Coulson menyatakan:

> …namun begitu, kebesaran Syafi'i tidak terletak dalam pengenalan konsep yang seluruhnya baru, seperti sudah ditunjukkan, ia hanya memberikan orientasi baru, penekanan baru, dan memberikan keseimbangan baru terhadap ide-ide yang sudah ada, serta merangkumnya semua dalam satu skema dasar-dasar hukum yang sistematik, suatu pekerjaan yang baru pertama kali. Itu digagas dan dilakukan. Menghindarkan proses disintegratif dari sistim yurisprudensi yang berkembang saat itu, al-Syafi'i dengan teorinya mengangkat dan meningkatkan otori-tas hukum unsur-unsur lokalitas dan kondisional yang terdapat pada sistim hukum mazhab-mazhab awal diganti dengan kon-sep-konsep yang berlaku dan diterapkan secara universal.[22]

Jelaslah menurut Coulson, al-Syafi'i sangat berambisi untuk mencip-takan satu sistem hukum yang seragam, dan dapat berlaku universal.[23] Berbeda dengan

---

[22]*Ibid*.

[23]Hemat penulis, Noel J. Coulson terlalu menyederhanakan masalah.Ia hanya menganalisis perkembangan hukum setelah Syafi'i wafat dan tidak melihat dasar

Coulson, Fazlur Rahman melihat apa yang dilakukan al-Syafi'i dengan "gerakan hadisnya" dan kemampuannya merumuskan *ijma'* sebagai sesuatu yang bersifat formal dan total, telah berakibat rusaknya hubungan yang serasi dan harmonis antara sunnah, ijma', dan ijtihad.

Menurut Rahman, program al-Syafi'i memperjuangkan penerimaan hadis secara besar-besaran secara tidak langsung telah mengakhiri pertum-buhan Sunnah yang hidup (tafsiran-tafsiran terhadap hadis) dan menyerang doktrin *ijma'* ahli hukum Madinah.Akibatnya *ijma'* tidak lagi efektif kecuali pokok-pokok kewajiban agama saja yang sebenarnya sudah tercakup dalam hadis pada saat bersaman.al-Syafi'i mengisi kekosongan *ijma'* dengan hadis. Hasilnya, *Qiyas* dan ijtihad dan unsur penalaran lainnya terlepas dari posisi-nya sebagai penengah antara al-Qur'an dan al-Sunnah di satu pihak dan anta-ra Sunnah dengan ijtihad pada pihak lain.[24]Maksudnya, ijtihad menduduki tempat kosong yang tidak tersentuh oleh al-Qur'an, al-Sunnah, dan *ijma'*. Struktur teori hukum Islam (*usul al-fiqh*) ini masih berlaku pada hampir se-luruh literatur *usul al-fiqh* hingga saat ini, dimana keempat dasar-dasar hukum Islam tersusun secara rapi yaitu: al-Qur'an, Sunnah Nabi, *ijma`*,dan *Qiyas*.[25]

---

penulisan Syafi'i dalam merumuskan metode hukum. Memang pasca Syafi'i tidak ada perkembangan hukum yang signifikan, bahkan masa itu awal dari era kemun-duran. Kekeliruan Coulson adalah, ia melihat kemunduran itu adalah faktor Syafi'i, padahal masalahnya terkait dengan dinamika sosial politik.

[24]Fazlur Rahman, *Islam*, (Bandung Pustaka Salman, 1984), hlm.

[25]Ghufran A Mas'adi, *Pemikiran Fazlur Rahman Tentang Metodologi Pembaharuan Hukum Islam* (Jakarta: Rajawali Pers, 1997), hlm. 99. Buku ini berasal dari disertasi penulisnya di IAIN Syahid Jakarta.

Tampaklah bahwa ijtihad dalam struktur hukum seperti di atas ditempatkan di luar *ijma'*, tidak diletakkan pada posisinya sebagai persiapan bagi dan dalam kerangka *ijma'*.Sebagaimana yang diberlakukan aliran hukum pada masa awal.Dengan hilangnya fungsi ijtihad sebagai penuntun kepada *ijma`*, ijtihad telah menghilangkan vitalitasnya.Ironisnya ijtihad juga menjadi sangat formal dan teknis yang dirangkum dalam formulasi *Qiyas*. Inilah yang dimaksudkan Rahman; rusaknya keserasian hubungan Sunnah-ijtihad..

Betapapun berharganya kritikan Coulson dan Rahman terhadap al-Syafi'i, untuk melihat perkembangan hukum Islam lebih kritis.Agaknya tidaklah adil menjatuhkan tuduhan terhadap al-Syafi'i. Paling tidak memperhatikan tulisan-tulisan al-Syafi'i tidak ditemukan pernyataan untuk melakukan penyeragam-an terhadap metodologi hukum Islam, apa lagi ingin merusak hubungan Sunnah-*ijma'* dan ijtihad. Jangankan pernyataan eksplisit, indikasinyapun tidak tampak.Bahkan menurut hemat penulis, al-Syafi'i sangat menghargai ijtihad dan menjunjung keragaman pendapat. Ini terlihat dari pernyataannya yang artinya:

... Pengetahuan yang bersumber dari ijtihad dengan Qiyas untuk mencari kebenaran. Pengetahuan ini dinilai benar bagi pelaku al-Qiyas yang bersangkutan dan tidak mesti dipandang benar oleh mujtahid lain. Sebab, hanya Allah yang mengetahui apa yang tersembunyi.[26]

Dari pernyataan di atas jelas sekali al-Syafi'i sangat menyadari penggunaan ijtihad sebagai metode penyelesaian kasus-kasus hukum yang baru, memberikan peluang yang besar untuk terjadinya perbedaan pendapat dan perbedaan sudut pandang.Al-Syafi'i juga melarang terjadinya pemutlakan pendapat, karena baginya

[26]Al-Syafi'i, *op. cit.*, hlm. 206.

yang mutlak benar adalah Allah SWT. Dengan demikian sangat sulit menerima argumen yang menyebut bahwa dengan kerangka teoritis dan metodologis yang dirumuskan al-Syafi'i ia bermaksud menghambat munculnya perbedaan pendapat.

Pada dasarnya apa yang dilakukan al-Syafi'i adalah hanya ingin mengakomodasi perbedaan yang muncul pada saat itu. Al-Syafi'i melihat masing-masing pendekatan yang dilakukan *ahl al-hadis* dan *ahl al-ra'y* memiliki kekurangan dan kelebihan.Kelebihan-kelebihan itulah yang diramu al-Syafi'i menjadi metodologi hukum yang baru. Dengan kata lain, al-Syafi'i hanya menawarkan alternatif baru dalam pendekatan penyelesaian kasus-kasus hukum. Menurut hemat penulis, indikasi melakukan penyerangan, hanya dapat muncul jika sebelumnya muncul pertentangan (konflik) yang sangat tajam di antara berbagai aliran saat itu, dan ternyata bukti-bukti sejarah tidak menunjukkan keadaan yang seperti itu.Tegasnya, al-Syafi'i ingin mempertemukan kedua aliran itu.

Sejarah menunjukkan bahwa al-Syafi'i juga memberikan kesempatan kepada pengikutnya untuk melakukan ijtihad walaupun ia masih hidup. Ia pernah memberi kesempatan kepada al-Buwaiti (w. 231 H.) untuk menjawab berbagai masalah yang timbul dalam majelis pengajiannya. Anjuran yang sama diberikannya kepada al-Rabi', disertai arahan agar ia jangan takut salah, sebab orang sulit mencapai kebenaran tanpa melalui kesalahan-kesalahan.[27]

Pola sikap yang dicontohkan al-Syafi'i dalam rangka membangun keberanian berijtihad ini benar-benar dipedomani oleh para murid-muridnya (*ashab*), sebagaimana dapat dilihat pada pernyataan-pernyataan mereka tentang pentingnya

---

[27]Lahmuddin Nasution, *op. cit.*, hlm. 270 dengan mengutip *tahjib al-asma*, jld.I, hlm. 189.

berijtihad serta kewajiban berijtihad sebelum memberikan fatwa.[28]Ijtihad *ashab* al-Syafi'i tidak hanya menyangkut penetapan hukum bagi masalah-masalah baru, tetapi juga peninjauan ulang terhadap pendapat yang ada.

Argumen yang kedua yang perlu diperhatikan adalah pandangan al-Syafi'i terhadap *taqlid*.Al-Syafi'i ada menyatakan bahwa tidak seorangpun boleh berbicara tentang halal dan haram kecuali berdasarkanilmu *(min jihat al-'ilm)* yakni berupa khabar dari al-Kitab, al-Sunnah, *ijma'* dan *qiyas*.

Dengan pernyataan ini al-Syafi'i ingin menunjukkan signifikansi ilmu dalam masalah agama.Kemampuan memiliki ilmu ini menurut al-Syafi'i ada pada setiap manusia walaupun secara kuantitas dan kualitas tentu saja berbeda.Orang awam sekalipun, menurut al-Syafi'i harus memiliki ilmu, paling tidak ilmu tentang dasar-dasar agama seperti kewajiban salat, puasa, haramnya zina, mencuri, dan lain-lain.Ini menunjukkan betapa al-Syafi'i membenci *taqlid* walaupun untuk orang awam.

Dengan demikian, kepada orang awam saja, al-Syafi'i melarang *taqlid*, apalagi kepada orang yang memiliki tingkat intelektualitas yang lebih tinggi, tentu larangannya lebih keras lagi.Ini disebabkan karena mereka memiliki kualitas tertentu untuk menangkap pesan al-Qur'an atau dalam bahasa hukum memiliki kemampuan melakukan *istinbat al-ahkam* dari sumbernya.

Menyangkut larangan *taqlid*, al-Syafi'i ada menyatakan bahwa perumpamaan orang yang menuntut ilmu tanpa mengetahui *hujjah*, samalah dengan seseorang yang

---

[28]Menurut al-Nawawi, seorang mufti tetap wajib berijtihad kembali sekalipun masalah tersebut pernah difatwakan dan ia masih mengingat dalil-dalilnya karena tidak ada faktor yang mengharuskannya rujuk kepada pendapat sebelumnya. Lihat al-Nawawi, *al-Majmu Syarh al-Muhazzab*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), Juz. I, hlm. 47.

memikul kayu yang di atasnya terdapat ular yang siap mema-tuknya, sedangkan ia sendiri tidak tahu.[29]

C.Pandangan Ashab (generasi) Mazhab al-Syafi'i Terhadap Pendapat Imam al-Syafi'i

Penulis melihat semangat ijtihad al-Syafi'i dapat ditangkap oleh pengikut-pengikutnya. Ini tampak dari pandangan al-Muzanni (w. 264 H.) murid terdekatnya yang menyatakan yang artinya artinya,

Saya meringkaskan kitab ini dari ilmu dan perkataan Muhammad ibn Idris al-Syafi'i untuk mendekatkannya kepada orang yang menginginkannya,dan memberitahu larangan al-Syafi'i bertaqlid kepadanya atau kepada lainnya agar menelitinya untuk kepentingan agama dan mempertimbangkan yang terbaik bagi dirinya.[30]

Dari Muzanni, terlihat bahwa al-Syafi'i sendiri memberikan peluang kepada pengikut-pengikutnya untuk meninjau kembali, mengoreksi, dan menyempurnakan fatwanya. Dan ini sebenarnya sudah dibuktikan pengikut-pengikutnya.Lahmuddin Nasution dalam disertasinya menunjukkan adanya *qawl qadim* yang ternyata lebih kuat dari pada *qawl al-jadid* sehingga harus di*tarjih* dan difatwakan kembali. Sebagai contoh adalah*taswib* pada azan subuh. Menurut *qawl qadim*, hukumnya adalah sunat sedangkan menurut *qawl jadid* hukumnya tidak sunnat bahkan dikategorikan pada makruh.Dengan meneliti beberapa hadis, al-Muzanni dan al-

[29]Wahbah al-Zuhaily, *op. cit.*, hlm. 1130.

[30]Al-Muzanni, *al-Mukhtasar* pada *al-Hawi al-Kabir fi Fiqh al-Imam al-Syafi'i*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1994), Juz.I, hlm. 7.

Mawardi sampai pada kesimpulan bahwa *taswib* itu sunnat.Dengan demikian pendapat *qawl qadim* ternyata lebih kuat.[31]

Dari data di atas, paling tidak menunjukkan bahwa para *ashab* tidak menganggap apa yang pernah dirumuskan al-Syafi'i sebagai sesuatu yang *taken for granted*, tidak bisa ditinjau lagi apa lagi ingin diubah.

Argumentasi lain yang dapat dikemukakan di sini adalah, ternyata di dalam karya-karya *ashab* al-Syafi'i jelas sekali bahwa mereka menyadari signifikasi ijtihad untuk menyelesaikan kasus-kasus baru dan mencela sikap *taqlid* yang dijelaskan al-Ghazali sebagai sikap yang mengambil pendapat orang lain tanpa *hujjah*. Mereka hanya mengijinkan *taqlid* bagi orang awam yang tidak mampu berijtihad. Namun tetap saja, mereka menganjurkan menjadi *muttabi'* yaitu mengambil pendapat dengan mengetahui dalilnya.Sebenarnya bukan hanya di kalangan Syafi'iyyah sikap ini dibenci, mazhab-mazhab lain juga memiliki sikap yang sama, kecuali kelompok Hasywiyah danTa'limiyyah (kelompok yang berpegang pada zahir ayat) yang malah mewajibkan *taqlid* terlebih lagi dalam masalah aqidah dan hukum-hukum *asl*.[32]

Kelompok Zahiriyyah yang diwakili ibn Hazm menyatakan bahwa *taqlid* haram pada seluruh persoalan syari'at.Apakah masalah tauhid, *al-nubuwwah*, ibadah, atau masalah-masalah hukum. Abu Yusuf (183 M./798 M.) juga pernah menyatakan, larangan untuk mengambil pendapat kami tanpa mengetahui dalil-dalil yang kami gunakan. Demikian juga dengan Ibn Qayyim (w. 751 H./1350 M.) yang mencela

[31]Lihat Lahmuddin Nasution, *op. cit.*, hlm. 253.
[32]Diinformasikan oleh Wahbah al-Zuhaali, *op. cit.*, hlm. 1122.

sikap *taqlid* dan baginya ulama salaf dan khalaf tidak pernah mencontohkan sikap ini.[33]

Agaknya tidak berlebihan untuk menyatakan bahwa ulama-ulama abad pertengahan khususnya *ashab* al-Syafi'i sangat menyadari buruknya sikap *taqlid* terhadap ulama-ulama terdahulu. Dampaknya yang paling buruk adalah perkembangan ilmu menjadi terhenti dan jika dihubungkan dengan masalah fiqh, *taqlid* akan mengakibatkan banyaknya kasus-kasus hukum baru yang tidak terjawab kalaupun ada *taqlid* tentu saja jawaban tersebut tidak menyentuh substansi masalah. Sayangnya sikap penghormatan yang berlebihan terhadap imam mazhab, seringkali membuat *ashab* tidak berani menyatakan bahwa hasil pemi-kiran yang dihasilkannya adalah pemikirannya sendiri. Mereka tetap menya-takan bahwa apa yang difatwakan, berangkat dari dasar-dasar mazhabnya.

Para peneliti hukum Islam tidak akan menemukan pernyataan-pernyataan yang eksplisit dan keras menggugat imamnya. Mereka tidak akan menyatakan, pendapat imam keliru, atau pendapat imam tidak memiliki dalil yang kuat. Paling-paling mereka hanya menjelaskan pendapat imamnya yang diawali dengan kalimat berkata Imam (*qala al-imam*) atau berkata Imam al-Syafi'i *rahimahumullah* (semoga Allah merahmatinya), yang merupakan pernyataan-pernyataan yang menunjukkan penghargaan yang tinggi.

Menurut hemat penulis para *ashab* sebenarnya berada dalam posisi yang dilematis. Pertarungan antara kekaguman dan berlebihan terhadap guru (imam mazhab) dan kesadaran intelektual bahwa apa yang mereka hadapi jauh berbeda

---

[33]*Ibid.*, hlm. 1130.

dengan suasana yang mereka hadapi dan rasakan. Ini merupakan pilihan yang sulit sehingga mereka mengambil jalan tengah, dengan resiko terkesan tidak mandiri.

Sikap inilah yang dinilai para pengamat, terutama para orientalis bahwa ulama abad pertengahan hanya mengikut saja pendapat imamnya bahkan mereka menganggapnya sebagai teks yang sempurna dan tidak membutuhkan perubahan.

Dari pembahasan terdahulu, penulis melihat, murid-murid al-Syafi'i sangat menyadari bahwa pemikiran gurunya bukanlah sesuatu yang harus diterima begitu saja dan diterapkan secara universal.Sepertinya, mereka memahami bahwa pemikiran tersebut masih memungkinkan untuk dikem-bangkan untuk dikembangkan dan disesuaikan dengan realitas yang berkembang pada masa itu. Kesadaran ini pula yang membuat mereka serius melakukan ijtihad seperti terlihat pada kitab-kitab *syarah* .

BAB IV

TRADISI *SYARAH* DALAM FIKIH MAZHAB SYAFI’I DAN KAITANNYA DENGAN TERTUTUPNYA PINTU IJTIHAD PADA ABAD PERTENGAHAN

Pada bab III, penulis telah menjelaskan para*ashab* Syafi’ ternyata memahami dengan baik semangat ijtihjad yang diwariskan oleh gurunya.Ini ditunjukkan dengan keberanian mereka untuk mengkaji ulang pemikiran gurunya,mengembangkannya bahkan mengkoreksi hal-hal yang dianggap tidak relevan dengan perkembangan dinamika masyarakat.

Tuduhan yang ditujukan kepada *ashab-ashab* Syafi`i yang menyebut mereka hanya bertaqlid kepada imamnya tidaklah dapat dibenarkan. Kajian beriku ini akan mendiskusikan sebab-sebab munculnya tradisi *syarah* dalam fikih mazhab Syafi`I sebagai fokus kajian tesis ini.

A. Sebab Munculnya Tradisi Syarah dalam Fikih Mazhab Syafi’i

Tradisi *syarah* dalam pandangan sebagian penulis sejarah hukum Islam, demikian juga dengan tradisi penulisan *ikhtisar*, *hasyiyah* dan *ta’liqat*, dinilai sebagai aktivitas *taqlid* semata.Besar kemungkinan bahwa penilaian tersebut muncul karena mereka melihat bahwa tradisi *syarah* tersebut tidak lebih dari hanya sekedar pengulangan-pengulangan yang dilakukan ter- hadap seluruh pendapat para imam mazhab.Sayangnya pernyataan-pernyataan tentang hal dimaksud tersebut tidak didukung dengan bukti-bukti yang kuat.

Di dalam *muqaddimah*nya Imam Nawawi[1] menuliskan maksud penulisan *syarah* terhadap kitab *al-Muhazzab* karya Abu Ishaq al-Syirazi.

... وابين فيه انواعا من فنونه المتعددات فمنها تفسيرا لايا ت الكريمة والا حاديث النبويات والاثار الموقوفات والفتاوى... وابين من الاحاديث صحيحها , وحسنها وضعيفها , مرفو عها وموقفها ومتصلها ومر سلها ومنقطعها ومعضلها ومو ضعها , مشهورها , وغير ها وشاذها ومنكر هاو مقلو بها ومعللها ... وابين منها ايضا لغاتها.. [2]

Artinya:

Saya akan menjelaskan di dalam kitab *al-Majmu'* disiplin ilmu-ilmu yang bermacam-macam. Di antaranya tentang tafsir, hadis-hadis Nabi, *asar*,dan fatwa-fatwa sahabat … saya juga akan menjelaskan mana hadis-hadis yang *sahih*, *hasan*, *da'if*, *marfu'*, *mauquf*, *muttasil*, *mursal*, *munqati'*, *mu'dal*, *maudu'*, *masyhur*, *garib*, *syaz*, *munkar*, *maqlub*, *mu'allal*, … saya juga akan menerangkan dari sisi bahasa …

[1]Ia bernama Abi Zakaria Mahyuddin ibn Syaraf al-Nawawi, dilahirkan pada tahun 630 H. di Nawi, sebuah negeri dekat Damaskus. Di Indonesia, al-Nawawi dikenal karena kitabnya *Minhaj al-Talibin* karena digunakan hampir di seluruh pesantren di Indonesia. Kitab ini juga pernah disalin ke dalam bahasa Perancis oleh L.W.C. Van de Berg dengan judul *Minhajut Thalibin, Manuel de Jurisprudence Musulmane le ritade chri'il.*Termasuk karya besar lainnya adalah *al-Majmu' SyarahMuhazzab* sebagai *syarah* terhadap kitab *Muhazzab* karya al-Syirazi.Namun kitab ini tidak selesai di*syarah*kan seluruhnya, karena al-Nawawi wafat.*Syarah* tersebut dilanjutkan oleh Taqi al-Din al-Subki (w. 755), namun al-Subki juga tidak selesai, barulah Najib al-Mut'i yang menyelesaikan *syarah* kitab tersebut.Lihat, Abdurrahman al-Isnawi, *Tabaqat al-Syafi'iyyah* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1987), Juz.I, hlm.350.

[2]Al-Nawawi, *Muqaddimah* dalam kitab ***al-Majmu' Syarh al-Muhazzab li al-Syirazi***, (Jeddah: Maktabah al-Irsyad, t.t.), Juz. I, hlm. 13.

Lebih lanjut Nawawi menjelaskan:

ومنها ما اذكره فى اخر الفصول والابواب وابين ما ذكره المصنف و قد اتفق الا صحاب عليه وما وافقه الجمهور وما انفرد او خالف فيه [3]

Artinya:

Di akhir pasal-pasal dan bab, saya akan menerangkan apa yang disebut oleh *musannif* (al-Syirazi) dan kesepakatan ulama tentang persoalan tersebut, serta apa-apa yang hanya disepakati oleh jumhur ulama, atau hal-hal yang hanya diakui oleh *musannif* atau juga yang ditolaknya …

Dalam kaitannya dengan mazhab-mazhab lain, Nawawi juga telah menuliskan:

واذ كر في هذا الكتاب ان شاء الله تعالى مذاهب السلف من الصحابة والتا بعين. فمن بعد هم من فقهاء الامصار رضي الله عنهم اجمعين . بادلتها من الكتاب والسنة والاجما ع والقياس... [4]

Artinya:

Saya akan menyebutkan dalam kitab ini (*Mȧjmu'*) pendapat-pendapat mazhab *salȧf* dari sahabat, tabi'in, dan fuqaha-fuqaha yang *masyhur*, beserta dalil-dalil yang mereka gunnakan baik yang bersumber dari al-Qur'an Sunnah, *ijma'*,dan *qiyas* …

Dari pernyataan di atas, secara implisit tampak adanya keinginan Imam Nawawi untuk melakukan peninjauan ulang terhadap pendapat-pendapat penulis

[3]*Ibid.,* hlm. 14.
[4]*Ibid.,* hlm. 15.

sebelumnya, menyangkut penggunaan dalil dan akurasinya, serta validitas dalil-dalil tersebut. Hal ini menunjukkan bahwa Nawawi tidak mengikut saja pendapat-pendapat sebelumnya, bahkan lebih dari itu ia juga melakukan kritik terhadap pendapat al-Syirazi. Hal yang sama juga dilakukannya terhadap karya al-Rafi'i pada kitabnya *Muharrar* dan *al-Syarh al-Kabir*.

Dibagian akhir dari M*uqaddimah*nya, Nawawi juga menyatakan:

ثم انى ابالخ ان شا الله تعال فى ايضاح جميع مااذكره فى هذا الكتاب وان ادى الى التكرار ولوكان وضحا مشهورا ولا اترك الايضاح وان ادى الى التطويل بالتمثيل وانما اقصد بذلك الصحيحة وتيسير الطريق الى فهمه...[5]

Artinya:

Kemudian akan tiba insya Allah pada penjelasan seluruh apa yang saya sebutkan dalam kitab ini, walaupun saya tidak dapat menghindarkan pengulangan, dan saya juga tidak meninggalkan penjelasan yang panjang berikut dengan contohnya. Semua ini saya maksudkan untuk nasehat dan memudahkan jalan memahaminya.

Hasil kajian ulang al-Nawawi terhadap fatwa-fatwa pendahuluannya, akan ditemukan beberapa istilah yang digunakan untuk menunjukkan hasil akhir dari kajiannya. Istilah *qawl* digunakannya untuk menunjukkan fatwa yang langsung disampaikan al-Syafi'i.Adapun *wajh* adalah fatwa yang berasal dari *ashab*.Selanjutnya sebutan *azhar* digunakan untuk menunjukkan salah satu *qawl* yang kuat diantara dua *qawl* atau lebih, peringkat selanjutnya adalah *al-masyhur*.Sedangkan *al-asah*

[5]***Ibid.,***hlm. 16.

digunakan untuk menunjukkan salah satu *wajh* yang kuat di antara dua *wajh* atau lebih, peringkat selanjutnya sebut *al-sahih*.[6] Dengan penjelasan seperti ini para pembaca akan menemukan mana fatwa-fatwa yang *rajih* dan dapat diamalkan dan fatwa-fatwa yang lemah.

Jadi jelaslah bahwa penulisan *syarah* yang dimaksudkan oleh Nawawi adalah untuk melakukan kajian ulang terhadap pemikiran-pemikiran pendahulunya serta memeriksa dalil-dalil yang merka digunakan, serta melakukan *tarjih* sehingga pada gilirannya ditemukanlah fatwa-fatwa yang lebih kuat (*rajih*)dari fatwa yang ada dan dapat dipertanggungjawabkan. Pada sisi lain, penulisan *syarah* juga dimaksudkan untuk lebih mengakomodasi berbagai persoalan yang belum tersentuh baik berdasarkan kemampuan antisipatifnya terhadap persoalan yang belum terjadi atau sebagai jawaban terhadap persoalan *furu'iyyah* yang muncul.

Alasan lain dari penulisan *syarah* dapat dilihat pada pernyataan Muhammad Bakar Ismail dalam *muqaddimah tahqiq*nya terhadap kitab *Mugni al-Muhtaj*. Dengan mengutip ungkapan Imam al-Haramain, ia menyatakan sebab penulisan *syarah* adalah agar kajian-kajian fiqh yang dilakukan generasi-generasi berikutnya tidak keluar dari pemikiran-pemikiran yang berkembang dalam mazhab al-Syafi'i.[7]

Ada kesan kitab-kitab yang ditulis imam mazhab atau ringkasan-ringkasan

---

[6]Al-Nawawi, *muqaddimah* dalam kitab ***Minhaj al-Talibin wa 'Umdat al-Muftin***, (Semarang: Maktabah Usaha Keluarga: t.t.), hlm. 1.

[7]Muhammad Bakar Ismail, *muqaddimah tahqiq* dalam kitab ***Mugni al-Muhtaj ila Ma'rifat Ma'ani al-Minhaj***, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1994), Juz. I, hlm. 29.

(*ikhtisar*) yang ditulis murid-muridnya sulit dipahami apalagi diamalkan. Jika tidak diberikan *syarah*, dikhawatirkan umat akan memahaminya secara keliru, bisa-bisa keluar dari maksud sebenarnya. Untuk itulah penulisan *syarah* ini dipandang penting.[8] Wael B Hallaq menceritakan , Al-Qarafi telah menulis ringkasan kitab *Mahsul* karya al-Razi, namun Qarafi mengakui dalam ringkasan tersebut ada makna yang tersembunyi yang tidak dapat dipahami kecuali olehnya. Untuk itulah ia memandang perlu untuk menulis *syarah Tanqih al-Fusul Fi Ikhtisar al-Mahsul* [9],untuk memberiakan penjelasan-penjelasan terhadap kata-kata yang padat makna.

Al-Mawardi (w. 450 H.)[10]menyatakan pada awalnya penulisan *ikhtisar* (ringkasan kitab dengan menggunakan kata yang padat makna) adalah untuk memudahkan penghafalan dan pemahaman bagi pembaca.[11]Di samping itu penulisan *ikhtisar* juga dimaksudkan untuk menghindarkan *taqlid*.[12]

---

[8]Muhammad Abduh ketika membicarakan ijtihad, malah menyatakan sebaliknya.Menurutnya para fukaha sesudah mujtahid sebagai peletak batu pertama dari timbulnya fanatisme tersebut dengan menambah atau memperluas hasil-hasil ijtihad para ulama terdahulu sehingga, menurutnya, ajaran agama dengan segala permasalannya bukan semakin jelas, malah semakin rumit. Lihat, Muhammad Rasyid Rida, ***Tafsir al-Manar***, (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), Juz. II, hlm. 76.

[9] Wael B Hallaq, "*Usul Fiqh* : Beyond Tradition", dalam ***Journal of Islamic Studies*** 3 (1992), hlm.193

[10]Mawardi, lengkapnya Syeikh 'Ali ibn Muhammad ibn Habib Abu al-Hasan al-Mawardi.Ia murid Abu Hamid al-Asfaraini di Bagdad. Kitabnya yang terkenal adalah al-Hawi yang merupakan *syarahMukhtasar al-Muzanni*.Mawardi juga dikenal sebagai ahli tata negara dengan kitabnya *al-Ahkam al-Sultaniyyah*, kitab *Qanun al-Muzarah*, dan *Siyasat al-Mulk*.

[11]Al-Mawardi, *muqaddimah* dalam ***Kitab al-Hawi al-Kabir***,(Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1994), Juz.I, hlm. 11.

[12]Al-Mawardi memberikan penjelasan yang panjang dalam *muqaddimah*nya tentang maksud Muzann*i* dalam menulis *ikhtisar*.Di antara point penting dari maksud Muzanniadalah untuk menghindarkan *taqlid*. Lihat, ***Ibid.***, hlm. 7-33.

Namun disebabkan sasaran pembaca dari kitab-kitab *mukhtasar* adalah orang-orang yang memiliki kemampuan intelektual, maka kitab itu juga menjadi sulit dipahami oleh orang awam.Atas dasar inilah, al-Mawardi memandang perlu untuk melakukan pengayaan-pengayaan terhadap pemikiran yang ada dalam *ikhtisar*.[13]

Jika dicermati di dalam kitab *al-Hawi al-Kabir* yang merupakan *syarah* terhadap kitab *Mukhtasar al-Muzanni*, maka pengayaan-pengayaan yang dilakukan al-Mawardi adalah dalam bentuk peninjauan dalil-dalil yang digunakan serta memperkuatnya dengan dalil-dalil baru, menjelaskan pandangan mazhab lain terutama mazhab Hanafi, melakukan *tarjih* dan terkadang al-Mawardi juga menyampaikan pemikirannya sendiri, seperti yang terlihat dalam contoh-contoh berikutnya.

Dengan demikian muncul tradisi *syarah* dalam fiqh mazhab Syafi'i disebabkan oleh keinginan generasi-generasi berikutnya untuk melakukan kajian ulang terhadap produk pemikiran fiqh sebelumnya serta melakukan peninjauan kembali terhadap dalil-dalil yang digunakan. Semuanya ini didasari oleh kesadaran ijtihad yang telah mereka warisi dari imamnya serta kesadaran mereka terhadap dampak *taqlid* yang akan menimbulkan kemunduran umat. Di samping itu, penulisan *syarah* juga didasarkan pada keinginan untuk menjadikan fiqh tetap relevan dengan dinamika yang berkembang di masyarakat.

Penelitian Hallaq terhadap karya-karya Usul Fiqh membuatnya sampai pada kesimpulan, penulisan syarah sebenarnya didasarkan pada keinginan untuk

---

[13]Al-Mawardi menyatakan yang mengandung arti ia bermaksud melakukan pengayaan dan pengembangan pemikiran dari apa yang terdapat dalam kitab *ikhtisar*. Lihat ***Ibid.,*** hlm.8.

menjelaskan konsep-konsep yang belum berkembang. Untuk jenis ini ia memberi contoh sayarah *Musallam al-Subut* yang ditulis oleh Ibn `Abd al-Syakur sebagai syarah terhadap kitab *Fawatih al-Rahamut* karya Ansari.Selanjutnya penulisan syarah juga dimaksudkan sebagai penjelasan makna kata, terkadang juga sebagai kritik terhadap karya asli, menoilak sebuah pemikiran, mempertahankan serangan-serangan dari mazhab lain dan syarah juga dimaksudkan sebagai sintesa dua kutub pemikiran yang bersebrangan.Menurutnya apa yang ditulis oleh Ansari dan Ibn `Abd al-Syakur dalam bentuk kitab ringkasan dan syarah adalah dalam upaya mensintesakan pemikiran Syafi`i dan Hanafi. [14]

Hasil penelitian penulis terhadap dua kitab *syarah* yang *mu'tabar* dalam mazhab al-Syafi'i; *al-Hawi al-Kabir* dan *Majmu' Syarh Muhazzab* penulis menemukan bentuk *syarah*:

1. Penjelasan maksud kata-kata (lafaz) yang sulit seperti yang terdapat dalam *matan*.
2. Pengayaan dalil-dalil baik dari al-Qur'an, Hadis, dan fatwa sahabat lebih dari apa yang digunakan oleh penulis *ikhtisar* (*matan*).
3. Memberikan perbandingan dengan menjelaskan pandangan mazhab lain.
4. Menjelaskan implikasi dari setiap pendapat penulis ikhtisar.
5. Melakukan *tarjih* secara internal mazhab al-Syafi'i atau mazhab lain.
6. Memberikan fatwa terhadap persoalan yang belum disentuh penulis *syarh.*
7. Mengantsipasi berbagai persoalan yang muncul akibat perubahan sosial budaya.

[14] Wael B.Hallaq, ***op.cit***,.hlm.192

B. Perkembangan Pemikiran dari Matan ke Syarah

Dalam sub bahasan ini penulis akan menunjukkan perkembangan pemikiran fiqh seperti yang terdapat dalam kitab *matan* dan *syarah*nya. Menurut hemat penulis, *syarah* yang pada mulanya dimaksudkan sebagai penjelasan terhadap lafaz-lafaz yang sarat makna seperti yang terdapat dalam kitab *matan* bergeser menjadi sebuah curah pemikiran yang mandiri dari *syarih* (pen*syarah*). Artinya *syarih* tidak hanya menjelaskan makna kalimat-kalimat yang ada pada *matan*, tetapi lebih dari itu, ia juga memberikan pemikirannya untuk tidak terburu-buru mengatakan ijtihadnya sendiri-menyangkut mate-ri yang sedang didiskusikan. Berikut ini penulis akan memberikan contoh kasus yang diambil secara acak.

a. Menghadap Qiblat

Para ulama telah *ijma'* mengatakan bahwa menghadap qiblat merupakan syarat sah salat. Hal ini didasarkan pada firman Allah yang terdapat pada al-Qur'an surat al-Baqarah/2: 144 dan hadis nabi yang berbunyi:

اذا قمت الى الصلاة فسبخ الوضوء ثم استتقبال القبلة وكبر

Artinya:

Apabila engkau hendaki mengerjakan salat, maka sempurnakanlah wudu' dan menghadaplah ke qiblat, kemudian bertakbirlah (H.R. Bukhari dan Muslim).

Di dalam *Muhazzab*, al-Syirazi menyatakan menghadap qiblat merupakan syarat sah salat kecuali pada dua keadaan yaitu dalam keadaan takut atau terancam dan dalam keadaan musafir.Dalil yang digunakannya adalah Q.S.al-Baqarah/2: 144.[15]

Di dalam *syarah*nya, al-Nawawi menjelaskan menghadap qiblat syarat sah salat kecuali pada kedua keadaan yang telah disebut, persoalan ini pada dasarnya tidak ada khilaf ulama, kecuali pada masalah tekhnis.Dan yang dimaksud dengan masjid al-Haram disini adalah ka'bah.Makna menghadap terkadang mengandung pengertian (*itlaq*) arah secara penuh dan dapat juga dimaksudkan arah sebagiannya.Adapun disini, yang dimaksud adalah yang pertama.[16]

Selanjutnya ia menyatakan, yang dimaksud dengan masjid al-Haram mengandung beberapa pengertian. Pertama, ka'bah; kedua, mesjid al-Haram dan sekitarnya; ketiga, kota Makkah; dan keempat, Makkah dan masjid al-Haram. Secara keseluruhan, keempat pengertian ini didukung oleh *nass-nass* syara'. Untuk yang pertama ayatnya adalah (**فول وجهك شطر المسجد الحرام**). Selanjutnya hadis Nabi (**صلاة في مسجدى هذا خير من الصلاة فيما سواه الا المسجد الحرام**). Adapun dalil untuk kota Makkah adalah (**سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام**). Ulama menafsirkan masjid al-Haram adalah Makkah. Sedangkan yang terakhir adalah firman Allah :

المشر كين نجس فلا يقربوا المسجد الحراماانما().[17]

---

[15]Abu Ishak al-Syirazi, *Muhazzab* dalam kitab ***al-Majmu'***, (Jeddah: Maktabah al-Irsyad, t.t.), Juz. I, hlm. 193.

[16]Al-Nawawi, ***op.cit,***.hlm.193

[17]***Ibid.***, hlm.193, Bandingkan, Syamsuddin Muhammad ibn Muhammad al-Khatib al-Syarbaini, ***Mugni al-Muhtaj ila Ma'rifat Ma'ani al-Minhaj***, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994), Juz. I., hlm. 330-331.

Al-Nawawi tampaknya mengembangkan pemikiran yang tertulis pada *matan* dan memberikan penegasan pada hal-hal yang dipandang penting.Setidaknya ada tiga hal yang penting dari penjelasan yang diberikan Nawawi.Pertama, menjelaskan yang dimaksud qiblat oleh al-Syirazi adalah ka'bah.Kedua, menghadap qiblat dalam salat.Ulama telah ijma' dan tidak ada perselisihan.Ketiga, elaborasi makna masjid al-Haram seperti yang terdapat pada ayat tentang qiblat.

Dengan *syarah* yang diberikan oleh Nawawi, setidaknya beberapa persoalan yang muncul di masyarakat tentang menghadap qiblat menjadi terjawab.Orang-orang yang dekat dengan ka'bah dan dapat melihatnya harus benar-benar menghadapkan tubuhnya ke *'ain* (benda) ka'bah.Bagi masyarakat yang jauh dari ka'bah, cukuplah mengarahkan tubuhnya ke arah ka'bah.Sedangkan bagi orang yang di luar Makkah tetap menghadap ka'bah, apakah melalui khabar yang diterimanya tentang arah qiblat ataupun melalui ijtihadnya sendiri.

b. Menghadap Qiblat Dalam Keadaan Sakit

Dalam karyanya yang lain, *Minhaj al-Talibin*, Imam Nawawi menyatakan; Menghadap qiblat syarat sah salat bagi orang yang mampu.[18]Ia tidak menjelaskan bagaimana dengan orang lemah dalam keadaan salat.

Penjelasan tersebut ditemukan pada *syarah* yang diberikan oleh Mahalli (w. 864 H.) yang menyatakan; tidak sah salat tanpa menghadap qiblat (ka'bah), kecuali orang yang lemah atau sakit yang tidak mampu menghadapkan wajahnya ke qiblat.

---

[18]Al-Nawawi, ***Minhaj al-Talibin wa 'Umdah al-Muftin,*** (Semarang: Maktabah wa Matba'ah Usaha Keluarga, t.t.), hlm. 9.

Bagi mereka cukup menghadap qiblat sebatas kemampuannya, misalnya hanya mengarahkan atau menyandarkan (*al-sadr*) tubuhnya ke bagian-bagian tertentu dari ka'bah itu.[19]

Dari penjelasan di atas, tampak Mahalli memberikan fatwa baru tentang orang yang sakit dalam menghadap qiblat.Padahal imam al-Nawawi belum menyinggungnya.

c. Waktu Mengeluarkan Zakat Fitrah

Al-Syirazi menyatakan:

> Kapan diwajibkan zakat fitrah? Menyangkut hal ini ada dua pendapat (berkata Imam al-Syafi'i pada*qawl al-qadim*). Wajib zakat fitrah sejak terbit fajar pada hari raya idul fitri.Ini disebabkan zakat fitrah adalah jalan pendekatan kepada Allah pada hari *'id*.Maka tidak boleh mendahulukan waktunya sebagaimana salat dan qurban.Sedangkan pada *qawl al-jadid*, wajib mengeluarkan zakat fitrah sejak terbenamnya matahari pada malam *'id al-fitri*, Berdasarkan riwayat ibn Umar bahwasanya Nabi SAW mewajibkan zakat fitrah sebagai bagian kewajiban pada bulan Ramadan. Dan ini hanya bisa dilakukan setelah terbenamnya matahari pada malam hari raya … Apabila seseorang memperoleh anak atau menikahi seorang wanita atau membeli seorang hamba pada waktu datangnya wajib zakat fitrah, maka ia wajib membeyar zakat fitrah mereka. Apabila seseorang tersebut memperoleh anak, menikahi, dan membeli hamba setelah waktu wajib atau mereka mati sebelumnya, maka ia tidak dikenakan kewajiban membayar zakat fitrah.[20]

Adapun *syarah* yang diberikan al-Nawawi seperti terdapat dalam kitab *Majmu` syarah Muhazzab* adalah sebagai berikut:

---

[19]Al-Mahalli, ***Kanz al-Ragibin Syarh Minhaj al-Talibin*** dalam ***Hasyiyatani Qalyubi wa 'Amirah*** (Beirut: Dar al-Fikr, 1995), Juz. I, hlm. 151. Al-Ramli juga memberikan *syarah* yang sama dengan menyatakan .
Lihat Ibn Syihab al-Din al-Ramli, ***Nihayat al-Muhtaj ila Syarh al-Minhaj***, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1993), Juz. I, hlm. 426.

[20]Al-Syirazi, *al-Muhazzab*, ***op. cit.***, Juz.VI, hlm. 84-85.

(Berhubungan dengan pasal ini) terdapat beberapa masalah (salah satunya) menyangkut waktu wajib mengeluarkan zakat fitrah terdapat tiga pendapat (yang paling *sahih*) wajib ketika terbenamnya matahari pada malam *'id al-fitr*. Dan ini menurut *qawl al-jadid*. (Kedua), menurut *qawl al-qadim* wajib sejak terbitnya fajar pada hari raya *'id al-fitr*.(Ketiga), wajib pada kedua waktu tersebut.

Seandainya seorang berada pada salah satu waktu wajib tersebut tanpa yang lain, maka tidak wajib mengeluarkannya.[21]

Berkenaan dengan hukum yang disebut terakhir, Nawawi melanjutkan:

> Seandainya seseorang kehilangan hamba setelah terbenamya matahari dan kembali sebelum fajar, maka wajiblah atasnya mengeluarkan zakat fitrah baik menurut *qawl al-jadid* ataupun *al-qadim* … dan seandainya seseorang melakukan transaksi perjualan setelah terbenamya matahari, dan si pembeli dipandang memiliki barang tersebut, namun disebabkan adanya *khiyar* maka pemilikan tetap pada penjual.Menurut *al-Jadid* kewajiban fitrah pada penjual dan menurut *al-qadim* pada pembeli.Menurut pendapat terakhir tidak ada kewajiban pada salah satu keduanya, karena pada kedua waktu tersebut belum terjadi pemilikan secara sempurna.[22]

Al-Nawawi juga menjelaskan implikasi lain dengan mengemukakan contoh kasus, seandainya pemilik hamba meninggal di antara terbenam dan terbitnya fajar, berpindahlah pemilikan hamba kepada ahli warisnya. Menurut *qawl al-jadid* kewajiban fitrah menjadi tanggung jawab ahli waris, sedangkan menurut *qawl al-qadim*, ada dua sisi, (yang sahih) tidak ada kewajiban fitrah (kedua) menjadi kewajiban ahli waris seperti apa yang terdapat pada *qawl al-qadim*.[23]

---

[21]Al-Nawawi, ***Ibid.***, hlm. 86.
[22]***Ibid.***, hlm.89, Bandingkan, al-Ramli, ***op. cit.***, Juz. II, hlm. 110-111.
[23]Al-Nawawi, ***op. cit.***, hlm. 87.

Menyangkut persoalan penyerahan zakat fitrah sebelum waktu wajib paling tidak ada tiga pendapat (yang *sahih*) boleh pada seluruh Ramadan dan tidak boleh sebelumnya.(Kedua), boleh setelah terbit fajar pada hari pertama Ramadan dan berakhir pada penghujung bulan, dan tidak boleh pada pada malam pertama Ramadan, karena belum diwajibkan puasa.(Ketiga), wajib sepanjang tahun dan ini menurut al-Bagawi.[24]

Menurut hemat penulis dari *syarah* yang diberikan al-Nawawi di atas ada yang menarik yaitu ia melakukan akomodasi terhadap dua *qawl* yang menurutnya memiliki dalil hadis yang sama-sama dapat dipertanggungja-wabkan. Lebih penting dari itu, al-Nawawi berhasil menjelaskan segala kon-sekuensinya dengan memberikan contoh-contoh kasus yang dekat dengan kehidupan masyarakat.

Termasuk hal yang penting dari *syarah* al-Nawawi adalah pemi-kirannya tentang kebolehan menyegerakan zakat fitrah sejak awal Ramadan.Dengan pemikiran ini, al-Nawawi telah memberikan alternatif baru dengan membagi waktu pengeluaran zakat kepada waktu *afdal* (utama) dan waktu kebolehan.Impilikasinya adalah masyarakat memiliki banyak alternatif dalam melaksanakan sesuatu.

d. Hukum Menyembelih *Aqiqah*

Di dalam *Muhazzab*, al-Syirazi menyatakan:

Aqiqah yang berarti sesuatu yang disembelih menyangkut kelahiran anak hukumnya adalah sunnah berdasarkan riwayat dari Buraidah yang menyatakan bahwasanya Nabi SAW telah meng*aqiqah*kan Hasan dan Husen, dan *aqiqah* itu tidak

---

[24]***Ibid.,***hlm .87-88.

diwajibkan berdasarkan riwayat ‘Abd al-Rahman ibn Abi Sa’id dari ayahnya, bahwasanya Nabi SAW ditanya tentang *aqiqah*, maka Rasul menjawab: “saya tidak menyukai *aqiqah*, dan barang siapa yang melahirkan anak, dan apabila ia ingin beramal (ibadah) maka kerjakanlah dan itu aku sukai”. Hadis ini menunjukkan bahwa *aqiqah* itu disukai, dan menunjukkan bukan suatu kewajiban.[25]

Al-Nawawi memberikan *syarah*nya menyangkut dua hal penting yaitu berkenaan dengan validitas hadis dan hukumnya.Menurutnya hadis Buraidah yang diriwayatkan Nasa’i dengan *sanad*nya adalah *sahih*. Adapun teks hadisnya : “ “ “ yang diriwayatkan Abu Daud dan Baihaqi dari dua jalan yaitu dari Umar ibn Syu’aib dari ayahnya dan dari laki-laki dari bani Damrah, kedua *sanad* ini lemah …[26]

Menyangkut hukumnya ia menyatakan:

> (Pertama), *aqiqah* itu sangat disukai (*mustahab*) dan *sunnah mu’akkad* berdasarkan hadis yang telah disebut di atas. (Kedua), bagi anak laki-laki, *aqiqah* itu disunnahkan dua ekor kambing dan anak perempuan satu ekor. Apabila disembelih untuk anak laki-laki satu ekor, hal ini sudah memenuhi tuntunan sunnah, seperti yang dikatakan *musannif* (al-Syirazi) dan apabila untuk dua anak laki-laki disembelih satu ekor, maka hal ini tidak dapat disebut *aqiqah*.[27]

Menurut hemat penulis, al-Nawawi telah mencoba memberikan *syarah* yang cukup signifikan.Sebagai seorang *muhaddis*, al-Nawawi sangat berkepentingan untuk menjelaskan status hadis yang digunakan oleh para pendahulunya dalam konteks meng*istinbat*kan suatu problema hukum.Dengan penegasan status hadis yang digunakan sebagai *hujjah* tersebut, Nawawi telah memberikan landasan yang kokoh

---

[25]Al-Syirazi, *Muhazzab*,***op.cit.***, Juz. VIII, hlm. 406.
[26]Al-Nawawi, *Majmu'*, ***op.cit.***, hlm. 407.
[27]***Ibid.***, hlm. 409.

bagi keputusan *fiqh* dalam mazhabnya. Bahkan lebih dari itu, al-Nawawi malah memberikan muatan hukum yang lebih berat dengan menyatakan bahwa hukumnya adalah *sunnah muakkad*.

e. Riba

Di dalam *Mukhtasar al-Muzanni*, Imam Syafi'i mengutip hadis dari 'Ubadah bin Samit yang menjelaskan larangan Rasulullah untuk melakukan jual beli (tukar menukar) antara emas dengan emas, perak dengan perak, gandum dengan gandum, kecuali sama, seimbang, dan kontan. Barang siapa yang melakukan tukar tambah baik kontan atau berjangka maka hal itu dipandang perbuatan riba yang diharamkan.Imam Syafi'i berkata, inilah pendapat kami.[28]

Mengomentari pernyataan di atas, al-Mawardi mengatakan, dasar pengharaman riba itu adalah Kitab, Sunnah dan ijma'. Adapun menurut al-Qur'an adalah seperti yang terdapat pada surat*Ali Imran*/3: 130, *al-Baqarah*/ 2:275, 278, 279, 280, dan lain-lain. Adapun menurut Sunnah, di antaranya adalah:

Ia juga menegaskan bahwa umat Islam telah *ijma'* tentang haramnya riba walaupun masih terdapat perbedaan-perbedaan menyangkut hal-hal yang bersifat*furu'iyyah*.[29]

Untuk mempertegas keharaman riba, al-Mawardi telah menafsirkan salah satu ayat riba yang berbunyi:

يايها الذين امنوا لا تأكلوا الربا اضعا فا مضاعفة

[28]Al-Muzanni, *mukhtasar* dalam ***al-Hawi al-Kabir***, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1994), jilid V, hlm. 73.

[29]Al-Mawardi, *al-Hawi al-Kabir*,***op.cit*,.** hlm. 73-74.

Maksud اضعا فا مضاعفة menurut al-Mawardi adalah kondisi berlipat gandanya keuntungan yang akan dibayar, karena bahwasanya orang Jahiliyah, apabila seseorang ingin menyelesaikan hutangnya, maka orang yang memberi piutang akan berkata, apakah ia akan melunasinya atau hanya memberikan bunga (tambahan) dengan catatan orang yang berhutang memiliki kesempatan yang lebih lama lagi untuk melunasinya. Pada gilirannya, orang yang memberi hutang akan mendapatkan keuntungan yang berlipat ganda. Sampai-sampai Allah mengingatkan mereka dengan menyatakan (واتقوا النار التى اعدت للكافرين) yang mengandung pengertian. Neraka bagi pemakan riba sama dengan neraka orang kafir.[30]

. Menurutnya di kalangan *ashab* al-Syafi'i terjadi perbedaan dalam melihat hubungan ayat-ayat riba dengan hadis-hadis riba.Sebagian *ashab* melihat bahwasanya ayat-ayat riba itu *mujmal*, lalu ditafsirkan oleh Sunnah.Konsekuensi logisnya adalah riba yang diharamkan oleh al-Qur'an dan Sunnah adalah riba *naqd* (*fadl*) dan riba *nasi'ah*.Pandangan kedua menyatakan bahwa riba yang dimaksud al-Qur'an adalah riba yang terjadi pada masa Jahiliyah, kemudian datang Sunnah yang menyebut riba *naqd*.[31]yang tidak kalah menariknya penjelasan (*syarah*) yang

Masalah lain mengenai riba yang terjadi di *dar al-harb* (daerah taklukan Islam). Menurutnya riba yang terjadi di antara orang Islam dengan *harbi* pada *dar al-harb* haram terlepas apakah daerah itu aman atau tidak. Alasannya adalah keumuman dalil Kitab dan Sunnah. Di samping itu, ia juga menyatakan, sikap perbuatan yang

[30]***Ibid.,***
[31]***Ibid.,***

haram dilakukan di *dar al-Islam*, haram juga dilakukan di daerah *Syirk* seperti melakukan perbuatan keji dan maksiat.[32]

Pendapat ini dimunculkan al-Mawardi, untuk menolak pendapat Abu Hanifah yang menyatakan tidak haram riba yang terjadi antara umat Islam dengan *harbi* di *dar al-harb*. Ini dilegitiminasi oleh hadis *ma'mul* yang menyatakan Nabi pernah bersabda: "لا ربا بين مسلم وحرب في دار الحرب" dan sesungguhnya harta *al-harb* mubah (boleh) dimiliki orang Islam tanpa akad, maka lebih boleh lagi memilikinya melalui akad. Namun menurut al-Mawardi, hadis tersebut *mursal*.[33]

Uraian yang cukup panjang diberikan oleh al-Mawardi ketika membi-carakan apakah benda-benda *ribawi* itu hanya terbatas pada enam macam seperti yang disebut Rasul atau mencakup yang lain. Sebelum menjelaskan pendapat imam al-Syafi'i dan mazhabnya, al-Mawardi menjelas- kan tujuh pendapat ulama tentang *'illat* pengharaman benda-benda *ribawi* bersama dalil-dalil mereka serta menguraikan kelemahannya. Walaupun dalam hal ini, al-Mawardi tidak berbeda dengan pendapat mazhabnya, namun ia telah berhasil memberikan penekanan-penekanan terhadap argumentasi mazhab-nya.

Dari paparan di atas, terlihat perkembangan pemikiran yang cukup signifikan antara *matan* yang termuat dalam *Mukhtasar al-Muzanni* dengan *syarah* yang diberikan oleh al-Mawardi.Menurut hemat penulis, ada beberapa hal penting yang dapat ditarik dari *syarah* Mawardi.Pertama, penguatan dalil-dalil dengan memberikan tafsiran baru.Kedua, memberikan fatwa-fatwa baru menyangkut persoalan-persoalan

[32]***Ibid.,*** hlm. 75.
[33]***Ibid.***

furu' yang belum tersentuh.Ketiga, dalam tingkat tertentu, melakukan pembelaan mazhab dengan tetap berpijak pada dalil-dalil yang dapat dipertanggungjawabkan.

f. Musaqah

Menurut istilah fiqh, *musaqah* adalah hubungan kerja sama dalam perawatan kebun buah-buahan, korma, dan lainnya, dengan ketentuan upah pekerja diambil dari sebagian buahnya.

Di dalam *Mukhtasar al-Muzanni*, Imam al-Syafi'i menyatakan: *musaqah* hanya dibolehkan pada kebun kurma dan anggur, tidak pada yang lain. Hal ini berdasarkan pada perilaku Rasul yang hanya mengambil *sadaqah*/zakat dari kedua jenis buah-buahan tersebut.[34]

Al-Mawardi juga memberikan *syarah* yang cukup panjang mengenai masalah *musaqah*.Yang paling penting menurut saya adalah penjelasan al-Mawardi yang menyebut dua *qawl* al-Syafi'i. Pada *qawl al-qadim*, al-Syafi'i menyatakan *musaqah* dapat dilakukan pada semua pohon berbuah, sedangkan pada *qawl al-jadid*, ia hanya membenarkannya pada korma dan anggur.[35]

Dalam mazhab al-Syafi'i, ketika ada dua *qawl* yaitu*qawl al-qadim* dan *qawl al-jadid*, yang diperpegangi adalah *qawl al-jadid* karena yang terakhir dipandang sebagai penyempurnaan dari *qawl* sebelumnya baik dari sisi penggunaan dalil dan *wajh al-istidlal* atau hal-hal lain yang menyebabkan perubahan tersebut.

Berhubungan dengan masalah ini, al-Mawardi berbeda dan malah men*tarjih* *qawl al-qadim* al-Syafi'i dengan memberi beberapa alasan.*Pertama*, meng*qiyas*kan

---

[34]Al-Muzanni, *mukhtasar* dalam***op.cit.***, juz. VII, hlm. 357.
[35]Al-Mawardi, *al-Hawi r*, ***op .cit.***, hlm. 364.

semua pohon berbuah kepada pohon kurma atas dasar persamaan bahwa pohon-pohon itu tetap utuh (*baqa'*) dan tidak rusak ketika buahnya dipanen.Di samping itu, pohon-pohon itu sama-sama tidak boleh disewakan.Kedua, berdasarkan hadis tentang *musaqah* yang dilakukan Nabi SAW atas kebun-kebun yang ada di Khaibar dimana Nabi tidak pernah mengkhususkan *musaqah* hanya pada pohon kurma.Dengan demikian, hadis itu berlaku untuk seluruh pohon.*Ketiga*, berdasarkan pendekatan semantik, bahwa kata *musaqah* berasal dari sebutan umum bagi setiap pohon yang mempunyai *saq* (batang).Jadi hukum tersebut berlaku juga untuk semua yang memiliki batang.[36]Tampaknya dalam *syarah* tersebut, al-Mawardi cenderung terhadap *qawl al-qadim*.

Dari contoh-contoh diatas, tampaklah bahwa tradisi *syarah* dalam mazhab Syafi'i menunjukkan adanya dinamika hukum yang terus berkembang baik dalam bentuk penyempurnaan dalil-dalil, melakukan *tarjih* bahkan melahirkan fatwa baru sebagai solusi terhadap persoalan-persoalan yang muncul di tengah masyarakat. Untuk lebih jelasnya perkembangan pemikiran fiqh dan *matan* ke *syarah* seperti yang telah dijelaskan di atas akan direproduksi dalam bentuk tabel seperti yang dapat dilihat pada tabel di bawah ini.

[36]***Ibid.***, hlm. 365-367. Bandingkan dengan *syarah* Khatib al-Syarbaini yang juga cenderung pada *qawl al-qadim*.Lihat Khatib al-Syarbaini, ***op. cit.***, Juz.III, hlm. 422.

No.	Masalah	*Ihktisar/Matan*	*Syarah*
1.	Menghadap qiblat	*'Ain* Ka'bah	- arah Ka'bah bagi orang yang jauh dari Ka'bah. - Bagi orang di luar Ka'bah atau melalui ijtihad tentang arah qiblat.
2.	Orang sakit dalam menghadap qiblat	Tidak dijelaskan	- Untuk orang sakit atau yang tidak mampu dicukupkan menghadap qiblat sebatas kemampuan atau arah yang paling memungkinkan.
3.	Waktu untuk mengeluarkan zakat fitrah	Ada dua *qawl:* - Terbit fajar pada *'id al-fitr* - Terbenam matahari pada akhir Ramadan	- Kedua-duanya wajib - Boleh sejak awal Ramadan - Implikasi hukum yang timbul dari waktu wajib
4.	Hukum menyembelih *aqiqah*	- Sunnat 2 ekor untuk seorang anak laki-laki	- Sunnat Muakkad - 1 ekor memadai - Analisis dalil
5.	Riba	- Dalil sebuah hadis - 6 Benda *Ribawi*	- Pengembangan dalil-dalil baik dari al-Qur'an, Hadis, dan ijma'. - Melakukan *qiyas* kepada benda lain dengan menjelas- kan perbedaan 'illat di ka- langan ulama.
6.	*Musaqah*	Dua *qawl* - Semua pohon berbuah - Kurma dan anggur	*Tarjih* pada *qawl al-qadim* dengan menjelaskan dalil-dalil yang menguatkannya.

Sub bahasan ini telah membuktikan adanya perkembangan pemikiran dari *matan* ke *syarah*. Yang belum dapat dipastikan, apakah perkembangan itu didasarkan pada realitas yang terjadi di masyarakat. Hasil penelitian penulis, terhadap kitab

syarah, tidak ada pernyataan yang eksplisit dari penulis *syarah* bahwa lahirnya fatwa baru didasarkan pada realitas yang berkembang di masyarakat.Namun hemat saya, tidak mungkin hukum (fatwa) lahir dari ruang yang hampa (*vacum*).

Penulis berasumsi, pada masalah qiblat secara implisit muncul persoalan di masyarakat bagaimana cara orang yang jauh dari Ka'bah atau berada di luar Makkah, dalam menghadap qiblat, demikian juga pada kasus orang sakit. Pada masalah *aqiqah*, penulis berasumsi seakan-akan masyarakat pada waktu itu enggan untuk memotong *aqiqah* disebabkan hukumnya hanya sunnat.Untuk mendorong masyarakat agara bersedia ber*aqiqah*, *syarih* memandang perlu untuk memberikan muatan baru dengan menyatakan hukumnya sunnat *muakkad*.Demikian juga pada contoh *musaqah* yang terdapat dua *qawl* al-Syafi'i. Asumsi penulis ini disebabkan karena kedua kota tempat lahirnya kedua *qawl* sama-sama subur dengan aliran dua buah sungai terbesar di Timur Tengah. Tigris di Bagdad dan Nil di Mesir.Dengan tingkat kesuburan yang cukup tinggi sangat memungkinkan banyaknya tumbuh-tumbuhan yang berbuah.Kecenderungan *syarih* pada *qawl al-qadim* lebih menyahuti kemaslahatan umat serta unsur *ta'awin* (tolong menolong) yang dikandungnya.Namun tetap saja ini merupakan atau bagian dari analisis yang tidak didukung oleh data yang tegas dan akurat.Bagi penulis, walaupun faktor sosial budaya tidak disebut *syarih*, bukan berarti faktor ini tidak ada.

C. Tradisi Syarah Sebagai Satu Bentuk Ijtihad Baru

Ada keberatan di kalangan sebagian ahli hukum Islam untuk menyebut tradisi *syarah* sabagai satu bentuk ijtihad.Keberatan ini paling tidak didasarkan pada dua

alasan.Pertama, sesuai dengan pengertian semantiknya.Ijtihad tidak digunakan kecuali pada hal-hal yang dianggap sulit dan berat.[37]Kedua, akhir abad III H, formulasi hukum Islam dianggap telah selesai, sehingga tidak lagi memerlukan ijtihad.[38]

Di sisi lain, sebagian pakar melihat tradisi *syarah* tetap dipandang ijtihad kendati tidak dalam pengertian sepenuhnya. Dikatakan demikian, karena ijtihad yang dilakukan *syarih* hanyalah pada hal-hal *furu'iyyah*, sedangkan *asl* dan metodologinya telah sempurna dirumuskan oleh imam mazhab.Argumen lain menyebutkan, berijtihad dari yang sudah ada (*syarah*), jauh lebih sulit dari yang belum ada (*matan*) Hal ini semakin tampak pada rumusan yang mereka formulasikan tentang sistematika tingkatan mujtahid. Wahbah al-Zuhaili pernah menyatakan bahwa ada mujtahid *mustaqil*,[39] kemudian mujtahid mutlak *gairu mustaqil*,[40] mujtahid *muqayyad*,[41] atau

[37]Lihat Ibrahim Hosen," Memecahkan Permasalahan Hukum Baru", dalam ***Ijtihad Dalam Sorotan***, Haidar Baqir dan Syafiq Basri (ed.), (Bandung: Mizan, 1991), hlm. 23-40.

[38]Lihat kembali Joseph Schacht, ***An Introduction to Islamic Law***, (Oxford: University Press: 1964), hlm. 69-71. Lihat juga, Noel J. Coulson, ***A History of Islamic Law***, (Edinburgh, University Press, 1964), hlm. 184. Lihat J.N.D. Anderson, ***Islamic Law in The Modern World***, (New York: University Press, 1959), hlm. 1.

[39]Mujtahid *mustaqil* adalah mujtahid mandiri yang telah menciptakan kaidah *istinbat* yang menjadi sistim atau metode bagi mujtahid tersebut dalam menggali hukum.Lihat Wahbah al-Zuhailiy, ***Usul al-Fiqh al-Islami***, (Beirut: Dar al-Fikr, 1986), Juz.II, hlm. 1079.

[40]Mujtahid *mutlaq gairu mustaqil* yaitu mujtahid yang telah dirumuskan imamnya, namun ia tidak membangun kaidah sendiri, melainkan hanya mengikut metode Imam dalam melakukan ijtihad. Misalnya Muzanni dalam mazhab Syafi'i. Lihat ***Ibid.***, hlm. 1080.

[41]Mujtahid *muqayyad* atau *tahkrij* adalah mujtahid yang tetap bergantung kepada imam mazhab namun mampu menetapkan kaidah yang telah ditetapkan oleh imam mazhab.Mujtahid seperti ini dikenal *mujtahid fi al-mazhab*.Contohnya Abu Ishak al-Syirazi dalam mazhab Syafi'i. Lihat, ***Ibid,***.hlm.1080

mujtahid*takhrij*, mujtahid *tarjih*,[42] dan mujtahid fatwa.[43]Berdasarkan urutan mujtahid fatwa atau mujtahid *tarjih* dipandang sebagai mujtahid yang paling rendah kualitas ijtihadnya.

Dengan menggunakan kerangka tingkatan mujtahid di atas, maka Nawawi yang men*syarah* kitab *Muhazzab* karya al-Syirazi (w. 476 H.) dipandang sebagai mujtahid *tarjih*, atau mujtahid fatwa menurut istilah Muhammad Bakar Ismail yang menulis *tahqiq* kitab *Mugni al-Muhtaj ila Ma'arif Ma'ani al-Minhaj*.[44]Artinya, Nawawi tetap dipandang sebagai mujtahid walaupun dalam pengertian yang paling rendah kualitasnya.

Dua pandangan ini menurut penulis sama-sama memiliki kelemahan.Untuk yang pertama menyatakan tradisi *syarah* sebagai aktivitas *taqlid* bertentangan dengan realitas yang sebenarnya.Seperti yang penulis kemukakan pada kajian sebelumnya.Bentuk-bentuk *syarah* tidak hanya menjelaskan makna kata tapi juga menyangkut analisis dalil, bahkan menghasilkan fatwa-fatwa baru yang belum disentuh penulis *matan*.Ini harus dilihat sebagai satu bentuk ijtihad.

Sedangkan untuk pandangan kedua, walaupun mereka mengakui tradisi *syarah* sebagai bagian dari aktivitas ijtihad yang paling rendah, tetap memiliki kelemahan metodologi. Kelemahan metodologi yang dimaksud adalah siapa sebenarnya yang

---

[42]Mujtahid *tarjih*, mujtahid yang tidak mencapai syarat ijtihad secara sempurna, namun memiliki pemahaman yang mendalam tentang fiqh mazhabnya sehingga ia mampu melakukan *tarjih* di antara dua masalah yang bertentangan. Contohnya Nawawi dalam mazhab Syafi'i. Lihat ***Ibid.,***

[43]Mujtahid fatwa adalah mujtahid yang mampu memelihara bangunan fiqh mazhab, memiliki pemahaman yang baik tentang mazhab sehingga dapat berfatwa tentang hal-hal *furu'*. Contohnya al-Ramli dalammazhab Syafi'i, ***Ibid.,*** hlm. 1081.

[44]Muhammad Bakar Ismail, ***op. cit.,*** hlm. 29-30

memiliki otoritas untuk menilai seseorang sudah sampai pada tingkatan mujtahid (*darajat al-ijtihad*) atau siapa pula yang berhak mendudukkan seseorang dalam tingkatan tertentu. Bukankah rumusan ini adalah *post factum* yaitu dirumuskan setelah imam mazhab dan murid-murid terdekatnya telah tiada.[45]

Menurut hemat penulis, ada kesan pakar hukum Islam belakangan menghadapi satu dilema antara keberatan menyatakan pintu ijtihad telah tertutup[46] dan kenyataan bahwa pada abad pertengahan tidak ada hasil ijtihad (dalam pandangan) yang cukup berarti.Sebagai jalan keluar, mereka membuat tingkatan-tingkatan mujtahid seperti yang telah dijelaskan.

Dengan demikian, sampai pada abad pertengahan, tingkatan-tingkatan mujtahid (*maratib al-mujtahid*) tidak ditemukan dalam literatur usul fiqh yang lahir pada abad itu.[47]Setiap upaya untuk mengeluarkan satu hukum yang tidak disebut oleh

---

[45]Wahbah al-Zuhailiy sebagai pakar hukum Islam kontemporer yang dikenal cukup ketat dalam menjelaskan rujukan, ketika membahas *Maratib al-Mujtahid* tidak menunjukkan kutipan.Demikian juga dengan Muhammad Musa Tiwana, ketika membahas tingkatan mujtahid juga tidak menyebut sumber referensi. Lihat Muhammad Musa Tiwana, ***al-Ijtihad wa Maza Hajatuna fi Haza al 'Asr***, (Mesir: Dar al-Kutub al-Hadisah, 1972), hlm. 528-532. Demikian juga dengan Abu Zahrah, ***Usul al-Fiqh***, (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), hlm. 389-397. Demikian juga Muhammad Hashim Kamali, ketika membahas ijihad, Kamali juga menyebut tingkatan mujtahid seperti *full* mujtahid, mujtahid *within the school*, mujtahid *on particular issues*, dan lainnya, hanya merujuk pada Abu Zahrah. Lihat, Muhammad Hashim Kamali, ***Principles of Islamic Juriprudence***, (Cambridge: The Islamic Texts Society, 1991), hlm. 386-387.

[46]Muhammad Abduh, menyatakan pintu ijtihad tertutup sama artinya menyatakan kaum muslimin pada masa itu telah mencari keputusan hukum di luar ketentuan syari'ah. Lihat Muhammad Rasyid Rida, ***Tarikh al-Ustaz al-Imam al-Syaikh Muhammad Abduh***, (Mesir: al-Manar, 1931), Juz. I, hlm. 944.

[47]Hasil pengamatan penulis, sampai pada abad VII H, kitab-kitab Usul hanya menyebut dua kelompok umat Islam dalam menyikapi syari'ah, mujtahid dan *muqallid*. Belum ditemukan pembagian tingkatan mujtahid yang sistematis seperti

nass qat'i dipandang sebagai satu bentuk ijtihad, tanpa melihat berat atau ringannya masalah tersebut.[48]Menurut hemat penulis, tidak ada ukuran yang pas untuk menyebut satu persoalan intelektual itu berat atau ringan.Bagaimana pun juga satu persoalan yang tampaknya ringan, jika menyangkut persoalan ijtihad (pengerahan kemampuan intelektual) tetap membutuhkan satu bentuk pemikiran yang sistematis.Menganalisis secara cermat serta mempertimbangkan segala implikasinya.Bahkan lebih penting dari itu, hasil ijtihad itu harus mencerminkan tujuan hukum Islam (*maqasid al-syari'ah*) itu sendiri.[49]

Apakah men*tahkrij* hadis seperti yang dilakukan Nawawi untuk melihat *sanad* hadis, merupakan suatu pekerjaan yang dianggap ringan? Apakah membandingkan pemikiran mazhab lain seperti yang dilakukanMawardi untuk menemukan kelemahan dalil yang mereka gunakan, juga dikatakan perbuatan ringan? Memang benar kata ijtihad tidak dapat digunakan pada kalimat, "orang itu berijtihad dalam mengangkat tongkat." Sebab, mengangkat tongkat merupakan satu pekerjaan mudah atau ringan yang dapat dilakukan oleh siapapun.Tetapi, men*tahkrij* atau membanding pendapat atau berfatwa tidak dapat dilakukan oleh sembarang orang, kecuali mereka yang

---

yang telah disebut di atas.Kendati ada sebutan fatwa dan mufti namun tetap mengacu pada mujtahid. Lihat kembali al-Muzanni, *al-mukhtasar* ,***op. cit.***, Juz. I, hlm.7; Lihat juga, al-Gazali, ***al-Mustasfa fi 'Ilm al-Usul***, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1993), hlm.368-370. Al-Amidi, ***al-Ihkam fi Usul al-Ahkam***, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1996), jilid IV, hlm. 351-354.

[48]Lihat kembali Analisis Muhammad Musa Tiwana tentang *ta'rif* ijtihad dalam ***op. cit.***, hlm. 98-107.

[49]Tentang *maqasid al-syari'ah*,lihat al-Syatibi, ***al-Muwafaqat fi Usul al-Syari'at***, (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), Juz. II, hlm.10-11. Lihat juga Muhammad Khalid Mas'ud, ***Islamic Legal Philosophy: A Study of Abu Ishaq al-Syatibi's Life and Thought***, alih bahasa oleh Ahsin Muhammad, ***Filsafat Hukum Islam: Studi Tentang Hidup dan Pemikiran Abu Ishaq al-Syatibi***, (Bandung: Pustaka Salman, 1996), hlm. 205-244.

memiliki kualifikasi khusus. Sampai disini, menyebut apa yang dilakukan ulama abad pertengahan bukan sebagai aktivitas ijtihad dalam pengertian yang utuh, sangatlah tidak tepat.

Alasan lain yang juga tidak kalah pentingnya bahwa tujuan ijtihad adalah untuk memberikan solusi terhadap permasalahan yang timbul di dalam kehidupan masyarakat. Wael B. Hallaq secara khusus menyebut, wujud ijtihad itu adalah dalam bentuk fatwa,[50] sampai-sampai Hallaq menyatakan bahwa mujtahid dan mufti memiliki kedudukan yang setara.[51]Baginya, fatwa yang dibuat oleh mufti biasanya diberikan untuk memecahkan masalah-masalah kontemporer yang kemudian ditranformasikan ke dalam karya-karya *furu'* (fiqh) melalui beberapa proses.Sejak masa pertumbuhan hukum Islam, sampai masa terbentunya mazhab-mazhab fiqh, fatwa berperan sebagai sumber yang tidak terputus, yang memberikan peluang untuk mengembangkan materi hukum.Banyaknya persoalan-persoalan yang muncul mengharuskan para mufti untuksegera memberikan jawaban hukum.Dengan

---

[50]Sedikitnya ada empat macam produk pemikiran hukum Islam yang dikenal dalam sejarah perjalanan hukum Islam, yaitu: kitab-kitab fiqh, keputusan-keputusan pengadilan agama, perundang-undangan negeri muslim, dan fatwa ulama. Fatwa-fatwa ulama atau mufti sifatnya adalah kasuistik karena merupakan respon atau jawaban terhadap pertanyaan yang diajukan oleh peminta fatwa.Fatwa tidak mempunyai daya ikat, dalam arti bahwa si peminta fatwa tidak harus mengikuti isi/hukum fatwa yang diberikan kepadanya, tetapi biasanya fatwa cenderung dinamis karena merupakan respon terhadap perkembangan baru yang sedang dihadapi oleh masyarakat si peminta fatwa. Lihat M. Atho Mudzhar, "Fiqh dan ReaktualisasiPemahaman Islam"dalam ***Mimbar Hukum*** Nomor 3 tahun II, 1991, hlm. 21.

[51]Hallaq berargumen dalam teori hukum, mufti dan hakim haruslah seorang mujtahid bahkan khalifah sebagai pemimpin dalam Islam harus mampu melakukan ijtihad. Lihat Wael B. Hallaq, "On The Origins of the Controversy About the Existence of Mujtahid and the Gate of Ijtihad,"(Kontroversi Seputar terbuka dan tertutupnya Pintu Ijtihad), dalam ***Al-Hikmah*** November-Desember (1992), hlm.49..

demikian, fatwa-fatwa tersebut mewakilimateri terbaru maupun terlama yang relevan dengan kebutuhan masyarakat yang terus berkembang dan berubah dari waktu ke waktu.[52]

Pentingnya fatwa menurut Hallaq, karena lembaga fatwa adalah lembaga yang bebas dari lembaga pemerintahan dan intrik-intrik politik.Ini berbeda dengan lembaga *qada'* yang selalu berada dalam kepentingan tertentu pemerintah. Di samping itu, hasil fatwa bersifat unversal dan dapat diterapkan terhadap semua kasus yang sama.[53]Dan yang paling penting, kehadiran fatwa membuat segala persoalan hukum yang timbul dapat diselesaikan sehingga masyarakat dapat untuk memperpeganginya serta mengamalkannya.[54]

Studi Hallaq tentang ijtihad sebenarnya ingin menunjukkan dua hal penting.*Pertama,* adanya dialog dan hubungan dialektik antara teori dan praktek dalam sejarah hukum Islam.Di antara contoh yang dikemukakannya adalah tradisi *syarah.kedua,*aktivitas ijtihad sebenarnya tidak pernah terhenti walaupun pada era yang disebut sebagian penulis sebagai era tertutupnya pintu ijtihad.

Untuk yang disebut pertama, adanya perbedaan isi yang terdapat dalam *matan* atau *ikhtisar* dengan apa yang terdapat dalam *syarah* menunjukkan adanya perbedaan

[52]Wael B. Hallaq, "From Fatwas to Furu`: Growth and Change In Islamic Substantive Law "dalam ***An Anthology of Islamic Studies***, Howard M. Federspiel (ed.), (Montreal Canada: McGill Institute of Islamic Studies, 1996) , Vol. II, hlm.57.

[53]***Ibid.,.***

[54]***Ibid.,***

kondisi (misalnya tempat atau waktu) yang dihadapi oleh penulis kitab *syarah* dan kitab *matan*.[55]Perbedaan ini menegaskan kembali bahwa perbedaan waktu, tempat, dan keadaan tertentu sangat mempengaruhi rumusan-rumusan pemikiran yang terdapat dalam kitab usul fikih seperti yang menjadi fokus penelitian Hallaq dan tentu saja ini terjadi dalam bidang fiqh.[56] Namun seperti yang penulis kemukakan di atas, pernyataan ini hanya asumsi yang kuat saja, karena penulis *syarah* sendiri tidak ada menyatakan secara eksplisit bahwa perbedaan pemikiran yang terjadi dengan pendahulunya disebabkan oleh faktor sosiologis. Tampaknya perbedaan yang muncul lebih dikarenakan pandangan yang berbeda terhadap dalil-dalil yang ada.

Pemikiran Hallaq di atas dapat ditemukan landasan teorinya dalam sosiologi hukum. Para sosiolog sering menyebut bahwa perubahan sosial yang terjadi di

[55]Akh Minhaji, "Kontribusi Dr.Wael B Hallaq Dalam Kajian Hukum Islam",dalam ***Belajar Islam di Kanada,***Yudian W Asmin (ed),(Yogyakarta:Titian Ilahi Press,1997),hlm.120

[56]Sebagai contoh, Muzanni (w. 264 H.) lahir di Mesir, sedang Mawardi (w. 450 H.) lahir di Bagdad.Demikian juga dengan Abu Ishaq al-Syirazi (w. 476 H.) lahir di Syirazi, Persia. Sedangkan Nawawi (w. 676 H.) lahir di Damaskus (Syiria).. Jelaslah terjadi perbedaan yang mencolok baik masa dan tempat tinggal.

masyarakat baik yang disebabkan oleh faktor intern[57] maupun ekstern,[58]akan berdampak pada perubahan hukum.[59] Atho Mudzhar, seorang pakar sejarah sosial hukum Islam Indonesia juga menunjukkan faktor perbedaan sosial budaya yang terjadi pada masyarakat Islam sangat berpengaruh pada rumusan-rumusan fiqh, aturan perundang-undangan negeri muslim, keputusan pengadilan, bahkan pada fatwa ulama.[60]Untuk yang terakhir telah ditunjukkan melalui penelitiannya terhadap fatwa MUI dalam kurun waktu 1975-1988.[61]

Sebenarnya di dalam karya-karya klasik hukum Islam, teori-teori yang telah disebut bukan satu hal yang baru.Di dalam tulisannya, Hallaq menemukan di dalam karya-karya sarjana hukum Islam awal abad pertengahan. Ungkapan *li–tagayyur ahwal al-nass dan li ikhtilaf al-asr* dan lain-lain,[62] yang menunjukkan kesadaran ahli hukum Islam akan adanya perbedaan-perbedaan kondisi sosial di masyarakat. Di

---

[57]Adapun yang termasuk faktor intern adalah pertama, bertambah dan berkurangnya penduduk; kedua, penemuan-penemuan baru; ketiga, terjadinya pertentangan (konflik dalam masyarakat); dan keempat, timbulnya pemberontakan atau revolusi di dalam masyarakat itu sendiri. Lihat, Soerjono Soekanto, ***Sosiologi Suatu Pengantar***, (Jakarta: Rajawali, 1982), hlm. 323-333.

[58]Adapun yang termasuk faktor ekstern ialah: pertama, sebab-sebab yang berasal dari lingkungan alam fisik yang ada di sekitar manusia; kedua, terjadinya peperangan; dan ketiga, pengaruh kebudayaan msasyarakat lain. Lihat ***Ibid.,***

[59]Pengaruh perubahan sosial terhadap hukum dapat dilihat pada Soerjono Dirdjo Siswono, ***Sosiologi Hukum: Studi Tentang Perubahan Hukum dan Sosial***, (Jakarta: Rajawali, 1983), hlm. 83.

[60]Lihat M. Atho Mudzhar, ***Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Liberasi***, (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998), hlm. 103-123.

[61]Lihat M. Atho Mudzhar, ***Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah Studi Tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988***, (Jakarta: INIS, XVII, 1993).

[62]Wael B. Hallaq, *From Fatwa*, ***op. cit.***, hlm.

samping itu, kaidah-kaidah fikih yang dirumuskan oleh ulama juga menunjukkan adanya kesadaran tersebut di antaranya adalah.

تغير الاحكام بتخير الازمان والامكنة

Artinya:

Perubahan hukum dapat terjadi dengan perubahan masa, tempat, dan situasi.

الحكم يدر مع العلة وجودا وعدما [63]

Artinya: Ada atau tidak adanya hukum sangat tergantung pada *'illah*.

درء المفاسد مقدم علئ جلب المصالح [64]

Artinya:Menghindarkan *mafsadat* (kerusakan) harus didahulukan daripada meraih maslahat.

Agaknya dengan kesadaran inilah para fukaha selalu memberikan respon kreatif terhadap segala bentuk persoalan yang muncul di tengah-tengah kehidupan bermasyarakat.Sangat tidak mungkin (mustahil) membi-arkan satu masalah yang muncul tanpa ada putusan hukum, karena di samping hukum itu merupakan alat (*tool*) sosial kontrol dan rekayasa sosial (*sosial engineering*),[65] hukum juga merupakan kebutuhan masyarakat.Kebutuhan terhadap hukum ini didasarkan pada hasrat manusia

---

[63]Ali Ahmad al-Nadwi, ***al-Qawaid al-Fiqhiyyah: Mafhumuha, Nasy'atuha, Tatawwaruha, Dirasatu Mu'allafatuha, Adillatuha, Muhimmatuha, Tatbiqatuha,*** (Damsyiq: Dar al-Kalam, 1986), hlm. 227.

[64]***Ibid.***, hlm. 170.

[65]Soerjono Soekanto, ***Pokok-Pokok Sosiologi Hukum***, (Jakarta: Rajawali Pers, 1994), hlm. 107. Lihat juga A. Triyanta, "Islam dan Rekayasa Sosial"dalam ***Ulumul Qur'an*** Nomor 5/6, Vol. V, LSAF-KMI, Jakarta, 1994, hlm.

dalam pemenuhan nilai-nilai, terutama nilai keadilan.[66]Dalam konteks hukum Islam, kebutuhan terhadap hukum di samping didalarkan pada nilai di atas juga didasari pada kesadaran teologis, yaitu menjalankan segala ketentuan Allah (syari'at) seperti yang terdapat dalam al-Qur'an.[67]

Atas dasar inilah hukum itu harus selalu ada, tumbuh dan berkembang sesuai dengan dinamika masyarakat yang terus berubah. Dengan kata lain, ijtihad harus selalu ada. Tanpa adanya aktivitas ijtihad samalah artinya dengan banyaknya persoalan-persoalan masyarakat yang tidak dijawab hukum.

Dengan baik sekali, Hallaq melukiskan, setelah jatuhnya Baghdad (sejak abad IV H./X M.) dan khusus pada abad-abad sesudahnya, ulama muncul sebagai satu-satunya kekuatan yang sanggup menyatukan komunitas muslim. Kepemimpinan mereka diterima seluruh lapisan masya-rakat.Pengaruh mereka terhadap pemimpin politik maupun militer cukup substansial.Mereka adalah para penasehat agama penguasa dan umat.[68]

Tulisan-tulisan yang dihasilkan pada periode ini memberikan kesan yang jelas bahwa ulama dipandang sebagai elemen yang cukup diperhitungkan dan memiliki kedudukan yang Penting dalam kehidupan keagamaan, sosial, ekonomi, dan praktis.[69]

---

[66]John Rawl seperti dikutip Vilhelm Aubert menyatakan: "*Justice is the first virtue of social institutions as the truth is of system of thought.*" Lihat Vilhelm Aubert, ***In Search of Law: Sociological Approach to Law***, (Oxford: Martin Robinson, 1983), hlm. 20.

[67]Syatibi menyebut dari sisi teologis, syari'at dimaksudkan untuk "memasukkan" mukallaf dalam hukum Allah (*dukhul al-mukallaf tahta hukmiha*). Lihat al-Syatibi, ***op. cit.*** hlm.5

[68]Wael B. Halllaq, On the Origin …, ***loc. cit.***

[69]***Ibid.***

Jadi jelaslah bahwa respon kreatif ulama fiqh pada abad pertengahan terhadap realitas yang berkembang di dalam masyarakat yang dituangkan ke dalam kitab-kitab *syarah* merupakan produk ijtihad.Ijtihad yang penulis maksud adalah ijtihad dalam makna yang utuh, bukan ijtihad yang parsial (*tarjih* atau fatwa). Di samping keberatan metodologi yang telah penulis sebut di muka, ijtihad yang dilakukan ulama abad pertengahan dalam bentuk *syarah*, telah mencakup makna generik ijtihad sebagai sebuah sistem gerak dan juga telah menyahuti hakikat ijtihad itu sendiri sebagai cara untuk menjawab persoalan baru masyarakat.[70]

Lebih jelas, rumusan ijtihad yang lebih akomodatif terhadap sejarah perkembangan hukum Islam dapat dilihat pada karya Fazlur Rahman yang menyatakan:

> *Ijtihad means "the effort to understand of a relevant text or precedent in the past, containing a rule, and to alter that rule by extending or restricting or otherwise modifying it in such a manner that a new situation can be subsumed under it by a new solution.*[71]
>
> Ijtihad berarti upaya memahami makna suatu teks atau preseden di masa lampau yang mengandung suatu aturan, dan mengubah aturan tersebut dengan cara memperluas atau membatasi ataupun memodifikasinya dengan cara-cara yang lain sedemikian rupa sehingga suatu situasi baru dapat dicakup ke dalamnya dengan suatu solusi baru.

---

[70]Hallaq dengan tegas menyebut tradisi *syarah* sebagai satu bentuk ijtihad. Ijtihad menurutnya adalah: "*The thorough exertion of the jurist's mental faculty in finding a solution for a case of law*." Lihat Wael B. Hallaq, "Ijtihad", dalam ***The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World***, John L. Esposito (ed.), (New York: Oxford University Press, 19 vol. II, hlm. 178; Lihat kembali artikelnya, "Was the Gate of Ijtihad Closed"dalam ***International Journal of Middle East Studies*** 16(1984),hlm.287.

[71]Fazlur Rahman, ***Islam and Modernity: Transformation of Intellectual Tradition***, (Chicago: Chicago University Press, 1980), hlm. 8.

Wahbah al-Zuhaili dalam karyanya yang berjudul *Al-Qur'an Bunyanuhu al-Tasyri'iyyah,* juga menyatakan,ijtihad tidak berarti memunculkan ide-ide baru (yang belum dirumuskan sebelumnya) untuk mengantispasi peristiwa baru, tetapi bidang garapannya juga termasuk upaya meninjau kembali dalil-dalil secara kritis tanpa terikat dengan mazhabnya.[72]

Jadi menurut penulis, bentuk-bentuk yang berlaku dalam *syarah* seperti yang telah penulis ungkapkan terdahulu mencakup pengertian dan tujuan ijtihad seperti yang telah dirumuskan ulama Usul, atau setidaknya masuk dalam rumusan ijtihad yang dikemukakan oleh Wael B. Hallaq, Fazlur Rahman, dan Wahbah al-Zuhailiy. Dengan demikian, ungkapan bahwa tetutupnya pintu ijtihad tidak hanya bertentangan dengan realitas sejarah yang sebenarnya, juga bertolak belakang dengan pengertian mendasar ijtihad itu sendiri.

D. Relevansi Tradisi Syarah Bagi Masa Depan Hukum Islam

Salah satu problema yang dihadapi pemikir Islam hari ini adalah bagaimana membaca tradisi klasik Islam dalam konteks modern. Bagi intelektual Arab, masalah ini telah dibicarakan lebih dari dua dekade dalam seminar-seminar, artikel, dan buku-buku.[73] Tokoh yang paling *concern* pada masalah ini –untuk menyebut salah satu di antaranya- adalah Hasan Hanafi yang dikenal dengan proyek peradabannya (*masyru'*

---

[72]Wahbah al-Zuhailiy, ***Al-Qur'an al-Karim: Bunyatuhu al-Tasyri'iyyah wa Khasaisuhu al-Hadarah***, (Beirut: Dar al-Fikr, 1993), hlm. 135-137.

[73]Lihat A. Luthfi Assyaukani," Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer", dalam ***Paramadina*** Vol. I, No. 1,(1998), hlm. 58-95.

nahdawi). Tradisi dan pembaharuan (*al-turas wa al-tajdid*) seperti yang ditulisnya dalam sebuah karya *al-Turas wa al-Tajdid: Mauqifuna min al-Turas al-Qadim*.[74]

Secara leksikal, *turas* berarti warisan atau peninggalan (*heritage, legacy*), berupa kekayaan ilmiah yang diwariskan orang-orang terdahulu.Sedangkan *al-tajdid* (pembaharuan) adalah bagaimana umat Islam bersikap terhadap warisan masa lalu dengan melihat kepada *spirit* modernitas dan kebutuhan muslim kontemporer.[75]

Gagasan Hanafi tidak saja menarik karena ia berhasil mensintesakan dua kutub pemikiran yang saling berhadapan untuk tidak mengatakan bertentangan, tetapi lebih dari itu Hanafi berhasil mengugah kesadaran muslim terhadap kekayaan tradisi Islam masa lalu dan perlunya bersikap positif terhadap capaian-capaian modernitas untuk membangun kembali peradaban Islam.

Di Indonesia, pemikir yang juga *concern* pada masalah ini adalah Nurcholish Madjid. Dalam berbagai tulisannya, Cak Nur -panggilan akrab Nurcholish Madjid- selalu mengingatkan betapa pentingnya untuk menjaga ketersambungan mata rantai sejarah peradaban Islam. Dalam salah satu kesimpulannya, ia menyatakan bahwa tradisi intelektual Islam di negeri ini (Indonesia) tidak akan, atau sulit sekali memiliki vitalitas, jika tidak memiliki kesinambungan dengan pemikiran masa lampau.[76] Pada saat yang sama, ia juga menyatakan perlunya meresponi kemajuan-kemajuan yang yang dicapai modernitas, dan tidak menutup kemungkinan bahan-bahan modern

---

[74]***Ibid*.,**

[75]***Ibid*.,**

[76]Nurcholish Madjid, ***Tradisi Islam: Peran dan Funsinya Dalam Pembangunan Indonesia,*** (Jakarta: Paramadina, 1997), hlm. 3-11.

tersebut dapat digunakan untuk memahami kembali pesan Islam.[77] Meninjau ungkapan klasik dari kalangan kaum*ahl al-sunnah wa al-jama'ah*, Cak Nur sering berpesan perlunya *al-akhz bi al-qadim al-salih wa bi al-jadid al-aslah* yang mengandung arti berpegang kepada yang lama yang baik, dan kepada yang baru yang lebih baik.[78]

Berangkat dari pemikiran di atas, tradisi *syarah* yang berkembang pada abad pertengahan juga merupakan bagian dari *turas* Islam. Kekayaan pemikiran para ulama masa itu yang tertuang dalam kitab-kitab *syarah* dapat digunakan sebagai modal untuk membangun fiqh Islam masa depan. Sampai disini, penulis kira tidak ada persoalan mendasar.Masalahnya sekarang adalah bagaimana para pemerhati hukum Islam bersikap terhadap tradisi *syarah* tersebut dalam konteks kehidupan modern.

Satria Efendi M Zein, seorang pakar hukum Islam menyebut ada tiga kecenderungan dalam menyikapi persoalan di atas.[79]Pertama, untuk membangun fiqh Islam agar tetap relevan dengan perkembangan zaman, pintu ijtihad harus dibuka seluas-luasnya.Beberapa bangunan metodologi hukum yang telah dianggap mapan harus dibongkar seperti *qat'i* dan *zanni*, *nasikh* dan *mansukh*,dan konsep lainnya.Produk pemikiran masa lalu harus disingkirkan karena tidak relevan lagi.

Kedua, kelompok yang berpandangan bahwa apa yang telah dijtihadkan oleh ulama masa lalu seperti terdapat dalam kitab-kitab fiqh, bukan lagi merupakan

---

[77]Nurcholish Madjid, ***Islam Doktrin Dan Peradaban***, (Jakarta: Paramadina, 1992), hlm. 491-505.

[78]Nurcholish Madjid, ***Khazanah Intelektual Islam***, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), hlm. 3-81; Dalam *mukaddimah*nya, Nurcholis mencoba untuk menjelaskan sejarah perkembangan pemikiran Islam dari masa-masa awal sampai era modern.

[79]Satria Efendi M. Zein,"Ijtihad Sepanjang Sejarah Hukum Islam: Memposisikan K.H. Ali Yafie" dalam ***Wacana Baru Fiqh Sosial: 70 Tahun K.H. Ali Yafie***, Jamal D. Rahman (ed.), (Bandung: Mizan, 1997), hlm. 152-156.

lapangan ijtihad. Akan tetapi sudah menjadi hukum yang "pasti" kebenarannya dan dapat diterapkan dalam situasi bagaimana-pun.Ketika berhadapan dengan masalah baru, mereka segara merujuk kitab-kitab fiqh, walaupun terkadang ada kesan ingin memaksanya.

Ketiga, kelompok yang menyadari pentingnya kegiatan ijtihad dilaku-kan untuk mengantispasi kemajuan-kemajuan yang ditimbulkan oleh moder-nitas, tanpa harus melanggar ketentuan yang telah digariskan oleh al-Qur'an.Ijtihad yang dilakukan harus tetap sesuai dengan kaidah-kaidah yang diru-muskan imam mazhab.Aliran ini sebenarnya reaksi terhadap aliran pertama dan kedua, dan lebih merupakan sintesa dari dua kutub pemikiran di atas.

Asumsi penulis, ketiga cenderungan di atas terdapat di Indonesia.Kelompok pertama diwakili oleh Munawir Sadzali yang menggagaskan reaktualisasi ajaran Islam.[80] Munawir telah mempertanyakan kembali konsep *qat'i-zanni* dan *'urf* yang selama ini dianggap telah baku. Gerakan ini masih bersifat individual dan hanya dibicarakan di kalangan akademisi.Melihat reaksi yang muncul, gagasan ini membutuhkan waktu yang relatif panjang.[81] Kelompok kedua, walaupun tidak sama, beberapa kitab-kitab *syarah* masih dikaji di pesantren-pesantren khususnya di

---

[80]Munawir Sadjali, et. al., ***Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam***, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988), hlm.1-11. Lihat juga karyanya ***Ijtihad Kemanusiaan***,(Jakarta: Paramadina, 1997).

[81]Munawir Sadjali, *Polemik*, ***op. Cit***,hlm.8-9. Lihat juga ***Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sadjali, MA***, Muhammad Wahyuni Nafis (ed.) (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 249-321.

pesantren tradisional.[82]Bahkan organisiasi-organisasi keagamaan Islam seperti NU[83] dan al-Jam'iyah al-Wasliyah[84] masih menggunakan kitab-kitab *syarah* abad pertengahan.Demi-kian pula halnya dengan MUI, yang dalam fatwa-fatwa yang menyangkut ibadah juga menggunakan kitab-kitab *syarah* tersebut.[85] Sepertinya pemakai-an kitab-kitab *syarah* di atas lebih didasari kesadaran bahwa mereka belum mencapai tingkatan mujtahid. Mereka menyadari dirinya sebagai *muqallid*, walaupun *taqlid* yang mereka pahami tidak sama seperti orang awam.[86]Kecenderungan ketiga, juga dianut oleh sebagian ahli hukum Islam Indonesia seperti Hasbi ash-Siddieqiy[87] dan Ali Yafie.[88] Dalam tingkat tertentu, MUI berada pada posisi ini terutama dalam masalah sosial kemasyarakatan.Namun ketergantungan terhadap metodologi hukum yang telah dianggap "mapan", membuat ijtihad yang mereka gagaskan tidak bisa berjalan cepat.

---

[82]Lihat Martin Van Bruinessen, ***Kitab Kuning, Pesantren Dan Tarekat***, (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 112-130; Bandingkan Nur A. Fadhil Lubis, "Islamic Legal Literature and Substantive Law in Indonesia" dalam ***Studia Islamika***, Indonesia Journal for Islamic Studies, Vol. 4, Nomor 4, (1997), hlm. 33-92.

[83]M. Ali Haidar, ***Nahdatul Ulama Dan Islam Indonesia: Pendekatan Fiqh dalam Politik***, (Jakarta: Gramedia, 1994), hlm. 70-81.

[84]Dalam pedoman fatwa al-Jami'ah al-Washliyah jelas ditegaskan bahwa kitab yang akan digunakan adalah kitab *mu'tabarah* khususnya yang bersumber pada pendapat al-Nawawi dan al-Rafi'i. Lihat ***Hasil-hasil Dewan al-Fatwa al-Washliyah***, 1998.

[85]Kitab yang sering digunakan di antaranya adalah *Majmu' Syarh al-Muhazzab*. Lihat Majelis Ulama Indonesia, ***Kumpulan Fatwa Majelis Ulama Indonesia***, 1997, hlm. 23-68.

[86]Rifyal Ka'bah, "Formulasi Hukum Dalam Bahsul Masa'il NU", Republika, 4 Desember 1997.

[87]Nouruzzaman Siddiqi, ***Fiqh Indonesia: Penggagas dan Gagasannya***, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997).

[88]Satria Efendi M. Zein, ***loc. cit.***

Ketiga kecenderungan di atas, menurut hemat penulis sama-sama memperlakukan kitab-kitab *syarah* sebagai teks yang “mati”.Ketika berha-dapan dengan suatu masalah, biasanya kelompok di atas (kecenderungan II dan III) langsung saja merujuk kitab-kitab fiqh.Apabila ditemukan persama-annya, langsung saja fatwa yang terdapat dalam kitab *syarah* digunakan untuk keputusan hukum terhadap masalah baru tersebut.

Seperti yang telah disinggung di muka, tradisi *syarah* adalah bagian dari *turas* (kekayaan khazanah pemikiran Islam klasik). Khazanah itu akan berguna untuk membangun masa depan fiqh Islam, jika disikapi sebagai teks yang hidup. Artinya, peminat hukum Islam hari ini tidak boleh berhenti pada teks yang tertulis, tetapi harus bergerak menelusuri mengapa teks *syarah* itu muncul dan bagaimana pula realitas yang melatarbelakanginya. Produk pemikiran fiqh seperti yang tercantum dalam kitab *syarah* bisa saja digunakan baik sebagai fatwa ataupun perbandingan dengan fatwa yang akan dilahirkan.

Sebenarnya dengan penelusuran di atas, peminat hukum Islam akan banyak berhadapan dengan berbagai macam alternatif pemecahan terhadap masalah-masalah yang muncul di masyarakat, khususnya menyangkut masalah ibadah dan muamalah. Khazanah pemikiran itu akan lebih banyak lagi, jika kita bergerak meneliti kitab-kitab *syarah* dalam berbagai mazhab fiqh yang ada.

Lebih baik lagi jika yang diambil dari tradisi *syarah* tersebut adalah semangat ijtihad ulama abad pertengahan.Artinya, kendati rumusan-rumusan pokoknya telah dilakukan oleh ulama mazhab, namun ketika berhadapan dengan maslah *furu'* yang

kecil-kecil, mereka tetap melakukan ijtihad.Tidak itu saja, dalil-dalil yang digunakan imam mazhab dipandang sebagian orang telah kokoh, mereka tetap melakukan kritik dan koreksi.Penulis mengira bahwa ini merupakan makna penting dari tradisi *syarah* tersebut.

Dengan demikian, relevansi tradisi *syarah* bagi masa depan fikih Islam dapat dilihat dari tiga bentuk. Pertama, kekayaan pemikiran fikih yang terdapat dalam kitab-kitab *syarah*, dapat dijadikan alternatif pemecahan terhadap masalah yang muncul di masyarakat, atau setidaknya dapat dijadikan sebagai bahan perbandingan.Untuk menyelesaikan persoalan-persoalan kontemporer. Kedua, semangat ijtihad ulama abad pertengahan, juga dapat diwarisi ahli hukum Islam hari ini untuk melakukan kaijan ulang terhadap karya-karya masa lalu, tidak hanya terhadap kitab-kitab *syarah*, juga terhadap kitab-kitab yang ditulis oleh imam mazhab itu sendiri. Ketiga, metodologi yang dikembangkan oleh ulama abad pertengahan juga layak untuk diwarisi generasi ini.Jika selama ini fokus pengembangan metodologi hukum Islam banyak didominasi oleh *qa'idah usuliyyah* (*kulliyyah*), agaknya *qawa'id fiqhiyyah* juga dapat dikembangkan lebih jauh seperti yang dilakukan ulama abad pertengahan.Agaknya, untuk masalah-masalah praktis, *qa'idah fiqhiyyah* lebih mudah digunakan.

Tidaklah berlebihan apabila dikatakan era mendatang adalah era kebangkitan hukum Islam.Pernyataan ini didukung oleh beberapa kenya-taan. Pertama, hukum Islam dijadikan sebagai salah satu bahan baku untuk pengembangan hukum nasional. Kedua, munculnya keinginan yang kuat dari intelektual dan kaum profesional perkotaan pada khususnya dan umat Islam pada umumnya untuk melaksanakan Islam

secara *kaffah* (menyeluruh) terlebih lagi dalam aspek mu'amalah dalam arti yang luas.Ketiga, hukum sekuler telah terbukti tidak cukup mampu untuk menjamin kehidupan masyarakat yang adil dan beradab.Dengan demikian diharapkan hukum Islam dapat menjawab persoalan kemanusian yang paling mendasar tersebut.

Transformasi hukum Islam (fikih) ke dalam peraturan perundang-undangan seperti terlihat dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI), Undang-Undang Perbankan No 10/1998, dan terakhir Undang-Undang Zakat No. 38/ 1999 membuktikan kebangkitan hukum Islam tidak lagi menjadi harapan tetapi telah menjelma menjadi salah satu kenyataan objektif.

Di samping itu, respon ulama-ulama baik yang terlembaga ke dalam MUI, Muhammadiyah, Nahdathul Ulama, Alwashliyah, dan ormas-ormas Islam lainnya untuk memberikan jawaban hukum Islam terhadap persoalan kontemporer semakin memperkuat pernyataan di atas.

Ternyata transformasi hukum Islam di atas tidak dapat melepaskan diri dari karya-karya *syarah*, sebagai contoh, dalam perumusan Kompilasi Hukum Islam tidak kurang dari 30 kitab fikih klasik digunakan. Di antaranya adalah *al-Bajuri*, *Bada'i al-Sana'i*, *Fath al-Qadir*, *Syarah Ibn 'Abidin*, *al-Qalyubi wa 'Amirah*, *Syarah Fath al-*

Wahhab.[89]Demikian pula dalam rekonstruksi ekonomi Islam' keberadaan kitab-kitab fikih klasik tidak dapat diabaikan.[90]

Agenda hukum Islam yang perlu mendapat perhatian ke depan yaitu hukum pidana Islam dan politik Islam.Merumuskan landasan konseptualnyta, penelahaan kitab-kitab *syarah* merupakan keharusan dalam mencari pemikiran yang sesuai dengan kebutuhan masyarakat Indonesia.Tegaslah bahwa tradisi *syarah* tetap relevan bagi perkembangan hukum Islam pada masa-masa mendatang

[89]Lihat Busthanul Arifin, ***Pelembagaan Hukum Islam di Indonesia: Akar Sejarah, Hambatan dan Prospeknya***, (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), hlm. 162-163.

[90]Penulis mengamati, karya-karya ekonomi Islam yang ditulis oleh ekonom muslim tetap merujuk pada karya-karya fikih klasik termasuk kitab-kitab syarah. Sebagai contoh lihat Umar Chapra, ***al-Qur'an Nenuju Sistem Moneter Yang Adil***, alih bahasa oleh Lukman Hakim, (Yogyakarta: Dana Bhakti Wakaf, 1995). Lihat juga karya yang berbahasa Indonesia, Muhammad Syafi'i Antonio, ***Bank Syari'ah: Wacana Ulama dan Cendekiawan***, (Jakarta: BI dan Tazkiya Institute, 1999) dan ***Perbankan Syari'ah: Perspektif Praktisi***, (jakarta: Mu'amalat Institut, 1999). Kitab-kitab klasik yang dirujuk baik langsung atau tidak, dapat dilihat pada daftar referensi yang mnereka gunakan.

DAFTAR BACAAN

Abu Zaid, Farouq, ***Hukum Islam: Antara Tradisionalis Dan Modernis***, Jakarta, P3M, 1986.

Abdul Hamid, Nizamuddin, ***Mafhum al-Fiqh al-Islami***, Beirut, Muassasah al-Risalah.

Al-Amidī, Saif al-Dīn, ***Al-Iẖkām fi Usūl al-Aẖkaām,*** Beirut, Dar al-Fikr, Mesir.

Anderson, J.N.D., ***Islamic Law in The Modern World,*** New York, 1959.

Coulson, Norman J, ***A History of Islamic Law,*** Edinburgh, 1964.

_______________, ***Conflicts And Tensions in Islamic Jurisprudence***, Chicago Press, 1969.

Fyzee, Asaf A.A., ***Outlines of Muhammad Law***, Oxford, 1964.

Hasan, Husein Hamīd, ***al-Madkhal li Dirasāt al-Fiqh al-Islāmī***, Beirut, Dar al-Nahdah, 1969.

Hasan, Ahmad, ***Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup***, Bandung, Pustaka, 1986.

Hajwi, Muhammad bin Hasan, ***al-Fikr al-Sami fi Tarikh al-Fiqh al-Islami***, Madinah, 1977.

Hallaq, Wael B., ***A History of Islamic Legal Theories***, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

_______________, ***Was the Gate of Ijtihad Closed,*** dalam ITMES, 16, 1, 1984.

_______________, ***On the Origins of the Controversy About the Existence of Mujtahid and the Gate of Ijtihad***, dalam Studi Islamica, 63, 1986.

_______________, *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam*, Arabica, 37, 1990.

Al-Haytamī, Ibn hajar, ***Tuhfah al-Muẖtāj bi Syarẖ al-Minhāj,*** Beirut, Dar al-Fikr, t.t.

Al-Isnawi, ***al-Tamhid fi Takhrij al-Furu' 'ala al-Usul***, Beirut, Muassasah al-Risalah, 1980.

Al-Jundi, 'Abd al-Halim, ***al-Imām al-Syāfi'i: Nāsir al-Sunnah wa Wadi' al-Usūl***, t.p., Dar al-Qalam, 1966.

Al-Khatīb, Ahmad, ***al-Nafahāt 'alā Syarḫ al-Waraqāt***, Singapura, al-Haramain, t.t.

Al-Khin, Musthafā Said, ***Aśār al-Ikhtilāf fi al-Qawā'id al-Usūliyah fi Ikhtilāf al-Fuqahū***, Beirut, Muassasah al-Risālah, 1985.

Al-Mawardī, ***Al-Ḫāwi al-Kabīr fi Fiqh al-Imām al-Syāfi'ī***, Beirut, Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994.

Al-Mahallī, Kanz al-Raghibin dalam ***Hasyiyatani*** Qalyubi wa 'Amirah, Beirut, Dar al-Fikr, t.t.

Al-Muzannī, ***al-****Mukhtasar* pada ***al-Hāwī al-Kabīr fi Fiqh al-Imam al-Syafi'i***, Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994.

Al-Nawawi, ***al-Majmū' Syarḫ al-Muhażżab***, Beirut, Dar al-Fikr, t.t.

_________, ***Minhāj al-Tālibīn***, Singapura, al-Haramain.

Al-Subki, Taj al-Din, Jam' al-Jawami', dan Jalaluddin al-Mahalli, Syarh Jam' al-Jawami' pada ***Hasyiyah al-Bannani***, Indonesia, Dar al-Ihya al-Kutub al-Arabiyah, t.t.

_________, ***Tabaqat al-Syafi'iyyah al-Kubra***, Mesir, Isa al-Babi al-Halabi, 1964.

Al-Syafi'i, ***al-Risalah****,* Beirut, Dar al-Fikr, 1307 H.

________, ***Al-Umm***, Beirut, Dar al-Fikr, t.t.

Al-Syatibi, ***al-Muwafaqat fi Usul al-Syari'ah***, Beirut, Dar al-Fikr.

Al-Syarbaini, Muhammad al-Katib, ***Mughni al-Muhtaj Syarh al-Minhaj***, Dar Ihya al-Kutub al-'Arabiyah, t.t.

Al-Razi, Fakhruddin, ***al-Maḫsūl fī 'Ilm al-Usūl***, Beirut, Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Ramli, Syams al-Din, ***Nihayāh al-Muhtāj ilā Syarh al-Minhāj***, Dar al-Ihya al-Kutub al-'Arabiyah, t.t.

Rahman, Fazlur, ***Islamic Methodology in History***, India, Shandar Market, 1994.

_____________, ***Islam***, Bandung, Pustaka, 1984.

Schacht, Joseph, ***An Introduction to Islamic Law****,* Oxford, 1964.

_____________, ***The Origins of Muhammad Jurisprudence***, Oxford, 1959.

Zahrah, Abu, ***Tārīkh al-Mażāhib al-Islāmiyyah***, II, Beirut, Dar al-Fikr.

Zuhailiy, Wahbah, ***Usul al-Fiqh al-Islami***, Beirut, Dar al-Fikr, 1986.

SEJARAH SOSIAL
HUKUM ISLAM

Dr. H. Azhari Akmal Tarigan, MA, lahir di Patumbak 4 Desember 1972. Penulis menyelesaikan pendidikan di SD Inpres Patumbak Kampung, Madrasah Ibitida'iyyah Al-Washliyyah Patumbak, MTSN Medan lokasi Patumbak. Pada tahun 1988 Ia mendapatkan kesempatan melanjutkan studi di Madrasah Aliyah Program Khusus (MAPK) Padang Panjang Sumatera Barat dan selesai tahun 1991. Selanjutnya melanjutkan studi di S1 Fakultas Syari'ah IAIN.SU Medan (1997), S2 dalam bidang pemikiran Islam (2000) dan S3 dalam bidang Hukum Islam (2010) yang ditempuh di PPS IAIN.SU. Tahun 2004 berkesempatan menjadi mahasiswa S3 Ilmu Hukum UI selama satu semester.

Saat ini, Selain Dosen di Fakultas Syari'ah IAIN.SU dan diberikan amanah untuk menjadi Wakil Dekan I Fakultas Syari'ah IAIN.SU 2010-2014 juga menjadi dosen pada PPS IAIN-SU dan PPS Universitas Medan Area (UMA). Sejak di Prodi Ekonomi Islam, penulis mengampu mata kuliah Akhlak Tasawuf dan Etika Bisnis dan Tafsir Ayat-Ayat Ekonomi. Sepanjang karirnya sebagai dosen Fak. Syari'ah, penulis telah melahirkan beberapa buku baik dalam bidang hukum ataupun dalam bidang ekonomi Islam. Beberapa diantaranya adalah, Etika Bisnis Islam (Jakarta: Pustaka Hijri, 2000), Dasar-Dasar Ekonomi Islam, (Bandung: Citapustaka, 2005), bersama Tim Prodi EKI menulis buku Metodologi Penelitian Ekonomi Islam (Medan: Latansa, 2010). Dalam bidang Tafsir, penulis buku ini berhasil mengangkat khazanah klasik ulama Sumatera Utara dan mengedit kitab Tafsir Ayat Ahkam karya Syekh H. Abdul Halim Hasan. Buku Tafsir Ayat-Ayat Ekonomi yang saat ini berada di tangan pembaca adalah hasil pergulatan penulis dengan tafsir dan ilmu tafsir belakangan ini dan buah dari proses pembelajaran di kelas selama mengampu matakuliah Tafsir Ayat-Ayat Ekonomi. Di samping itu, penulis juga membidani penulisan dan penerbitan Tafsir Al-Qur'an Karya Ulama Tiga Serangkai (UTS) yang saat ini dalam proses finalisasi.

Sejak terlibat dalam kegiatan Ekonomi Islam, penulis aktif di dalam berbagai organisasi ekonomi Islam, seperti menjadi pengurus Masyarakat Ekonomi Syari'ah (MES) Sumatera Utara sampai sekarang, Pengurus Badan Wakaf Indonesia (BWI) Perwakilah Sumatera Utara, Pengurus Forum Kajian Ekonomi Dan Perbankan Islam (FKEBI) IAIN. SU, Himpunan Nazir Wakaf Indonesia Sumatera Utara (HIMNI-SU). Penulis juga menjadi Pengurus Konsorsium Ekonomi Islam (KEI) organisasi yang baru saja dilahirkan di Jogjakarta pada penghujung tahun 2011. Pada bulan Januari 2012, penulis terpilih menjadi Ketua Umum Ikatan Ahli Ekonomi Islam (IAEI) Sumatera Utara.

citapustaka media

PENERBIT BUKU UMUM & PERGURUAN TINGGI
Email : citapustaka@gmail.com
Website : http//www.citapustaka.com

ISBN 978-602-1317-01-3